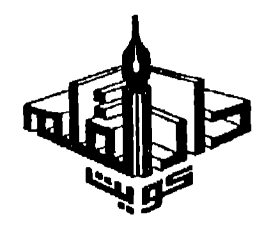
دكتور
عبد العظيم عبد السلام شرف الدين
دكتوراه فى الشريعة الإسلامية
أستاذ الشريعة الإسلامية
فى جامعات القاهرة والخرطوم وأم درمان الإسلامية
وجامعة بنغازى والأستاذ حاليا بالمعهد العالى
للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض

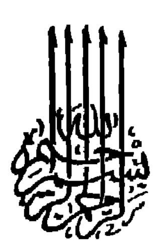
ابن قيم الجوزية

عصره ومنهجه

وآراؤه فى الفقه والعقائد والتصوف

الطبعة الثالثة
١٤٠٥ - ١٩٨٤





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي خاتم النبيين ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

« ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » ويسر لنا العمل كما علمتنا ، وأوزعنا شكر ما آتيتنا ، وانهج لنا سبيلا يهدى إليك ، وافتح بيننا وبينك بابا ننفذ منه عليك ، إنك على كل شيء قدير .

« ربنا آتنا من لدنك رحمة ، وهيء لنا من أمرنا رشداً » .

« وما توفيقي إلا بالله ، عليه توكلت ، وإليه أنيب » .

الإهـــــداء

إلى الزهرة اليانعة التي ظهرت على صفحة الوجود قبيل ظهور هذه الرسالة بقليل ، فعطرت بأريجها العطر جو المكان الذي أعمل فيه ، وكانت حافزاً قوياً على العمل المتواصل والسهر الدائم في نشوة وارتياح . إليك يا ولدي « أسامة » أهدي هذه الرسالة متمنياً لك مستقبلا مشرقاً بنور الأمل والحب والسلام ؟

والدك

عبد العظيم شرف الدين

فهرس إجمالى

تقـــديم

بقلم أستاذنا الجليل فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الزفزاف أستاذ الشريعة الإسلامية ووكيل كلية دار العلوم بجامعة القاهرة (سابقاً) .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـد لله الذى كتب على نفسه الرحمة ، فأرسل رسله هدى للناس ، وتبصرة لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، والصلاة والسلام على رسله الذين أخلصوا لله فى البيان ، وأفنوا حياتهم فى الدعوة إلى صحيح الإيمان وعلى سيدنا محمد الذى جاء بأوفى الرسالات ، وأوضح البينات ، فـكمل دين الحق ، وجاهد فى طمس معالم الشرك ، ونادى فى قومه : « إن الدين عند الله الإسلام » صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن نهج نهجه واتبع سبيله وسار على هديه . وبعد :

إن ابن قيم الجوزية من الشخصيات الإسلامية التى امتازت بنفاذ الذهن وبعد الغور ، ووفرة المحفوظ ، والتحرر من ربقة التقليد الأعمى الذى يطمس معالم الحق ، ويقف حجر عثرة فى سبيل الوصول إلى الصواب . ولذا كان جديراً بالدراسة حتى تستبين نواحيه . ولقد قام بهذه الدراسة ولدنا المجد الأستاذ عبدالعظيم شرف الدين ، إذ جعل رسالته التى تقدم بها للحصول على درجة المـاجستير فى هذه الدراسة .

ولقد عاش الأستاذ مع ابن القيم فترة من الزمن طويلة منقباً عن آثاره

المطبوع منها والمخطوط ، ثم تابع البحث فى خبايا هذه الآثار حتى يصل إلى ما يجلى ابن القيم فى شتى نواحيه : اللغوية والشرعية والصوفية ، ثم طلع علينا بهذه الرسالة التى كشفت عن ابن القيم فإذا به تلميذ ابن تيمية ولكنه كثيراً ما خالفه كما خالف غيره من ذوى المذاهب متى استبان له الدليل ، ووضح أمامه الحق فى غير ما ارتآه ، لا عناداً واستنكاراً ، ولكن وقوفاً عند الحجة، وإحقاقا للحق .

ولقد كان البحث يطلب منه فى كثير من الأحيان أن يسوق كثيراً من أدلة العلماء على مذهبهم فى مسألة ، ثم يبين ما يكون لابن القيم فى هذه المسألة من رأى ، ويسوق أدلته ومناقشته لأدلة سواه ، ثم يقف من الفريقين موقف المرجح البصير — حتى ليكاد المطلع على ذلك — لطوله — أن يظن أنه قد غمر ابن القيم فأغرقه فى آراء سواه فلم يعد يبصر أثره ، ولكنها المقارنة التى لا بد منها لنكشف عن شخصية من يراد تحليل مدرسته فتدعو كثيراً إلى هذا .

ولقد أماطت هذه الرسالة اللثام عن الأهداف التى كان يرمى إليها ابن القيم فى ثورته الإصلاحية الدينية — والدين عماد كل تقدم — فأبان أنها الدعوة إلى إصلاح العقيدة بالرجوع إلى مذهب السلف ، والتحرر الفكرى ، ومحاربة الحيل الشرعية التى اخترعها المتلاعبون بالدين ، وتفهم روح الشريعة .

وإن استخلاص هذه الأهداف على النحو الذى سار عليه الأستاذ مما يحتاج إلى مثابرة فى البحث ، وتفهم دقيق لمباحث ابن القيم فى كتبه ، ورجوع إلى ما أحاط بابن القيم من بيئات تنوعت مشاربها ، فمن بيئة إسلامية استولى عليها الضعف ، ومن بيئة عامية استولى على طوائفها التعصب للمذاهب ، كل يدعو إلى مذهب إمامه ولا يرى الحق فى سواه ، حتى لقد دعا

ذلك إلى أن يخوض بعضهم فى : هل ابن الشافعى كفء لبنت الحنفى ، وما كان ضعف الأولى إلا نتيجة حتمية للتطاحن الذى وقع بين طوائف الثانية . ومن بيئة صوفية اتخذت من تعليم الباطنية ورموزها التى ما أنزل الله بها من سلطان سبيلا يجعل لها من المكانة بين العامة ما ليس لغيرهم من أهل الدين . ولقد كان لذلك كله أثر أيما أثر فى ثورة ابن القيم الإصلاحية : فإيضاح هذه الأهداف عماد من العمد التى تكشف عن ابن القيم وتبين منازع الإصلاح عنده ودوافع تلك الثورة فيه . وهذا بلا شك مما يجب على الباحث فى دراسة شخصية من الشخصيات .

ولقد كشفت هذه الرسالة أيضاً عن كثير من أخلاق العلماء التى توافرت فى ابن القيم : من أمانة فى العلم ، وإنصاف للخصم ، وهدوء فى النقاش ، والتعمّق فى البحث . وذلك شأن من لا يبغى وراء الحق مطلباً ، وكذلك كان ابن القيم فيما عرفنا عنه ، وما خفى علينا فالأمر لله فيه إذ ليس لنا إلا ما أظهره البحث وأبان عنه الدليل .

كما أنها ردت إلى نصابه فيما زعمه المتقولون على ابن القيم من أنه كان من المجسمة الذين يجعلون الله شبيها بخلقه . والناس فى هذه النحيزة كانوا شراً على الإسلام والمسلمين من قديم . يرمى بعضهم بعضا بالتهم التى تُنَفِّر منه العامة ، وتحول بينهم وبين أتباعه فيما يرى من صواب . ولذا قيل : لا تقبل شهادة الأقران بعضهم فى بعض . وكان يكفى الواحد منهم أن يجد من خصمه عبارة ذات مدلولين فيضفى عليها من التهويش ما يخيل أن المعنى البعيد هو المقصود لقائلها ، والدافع الحقيقى للتلفظ بها ، والله يعلم أن المتهم ربما كان من ذلك بريئا ولكنه التعصب المذهبى هو الذى أطلق الحسد من عقاله فدفع صاحبه إلى إتهام هذا البرىء بما لم يقصده .

أضف إلى هذا ما بينت من موقف ابن القيم من المتصوفة ، وشدته عليهم ، ورد ما ابتدعوا من قول بأن الحقيقة تخالف الشريعة ، فمن وصل إلى ذروة الحقيقة ما عليه أن يخالف الشريعة إلى غير ذلك من دعاوى فاسدة لا بينة عليها إلا خيال مريض ، وهو مُضِل . فإنه حارب مثل هذه المبتدعات ورجع بالحقيقة إلى منهج الشريعة ، فكلاهما مورده واحد ، ومن لا شريعة له فلا حقيقة عنده .

إلى غير ذلك مما تلمس من مزايا عند قراءتها . والحق إنها مرآة انعكست عليها أشعة ابن القيم فتمثل واضحا . وإن وجد القارىء فيها ما يعده عليها فليعلم أن هذا شأن البحث العلمى . وكل واحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب الرسالة . والله أرجو أن ينفع القارىء لها بما انبث فى نواحيها من خير كثير .

مقدمة

إن دراسة تاريخ العلوم وتتبع الأدوار التى مرت بها منذ الطفولة إلى أن تكامل نموها واستغلظ عودها هى دراسة لهذه العلوم فدراسة تاريخ الفلسفة جزء من الفلسفة ودراسة تاريخ الفقه الإسلامى جزء من الفقه ، ودراسة تاريخ اللغات دراسة لها . وهذا اللون من الدراسة نوعان :

النوع الأول :

دراسة الأطوار التى اجتازتها نظريات العلم ودراسة كل مرحلة من المراحل دراسة تكشف النقاب عن خصائصها واتجاهاتها وأهدافها ومدى تأثرها بالمراحل التى سبقتها ومقدار تأثيرها فى المراحل التى تليها ، وهذه الدراسة تعنى كذلك بالبيئات التى احتضنت هذه النظريات وتبين الظروف التى ساعدت على نمها وأسهمت فى تكوينها مع مقارنة كل مرحلة بغيرها فى خصائصها واتجاهاتها ومقدار ما أحرزته من تقدم فى تكوين النظريات العلمية ، ولا تعنى هذه الدراسة بالشخصيات التى أسهمت فى هذه العلوم إلا بقدر الضرورة الملحة والإشارة العابرة التى تعرف القارئ بهذه الشخصيات معرفة مجملة .

النوع الثانى :

دراسة الشخصيات التى أسهمت فى بناء هذه النظريات العلمية دراسة تحليلية تتناول العصور التى عاشوا فيها وتبرز سماتهم وأهدافهم ومناهجهم التى سلكوها لتحقيق هذه الأهداف . كما تدرس آراءهم دراسة مقارنة تكشف عن وجه الصواب أو الخطأ فيها بحيث تكون دراسة حرة نزيهة خالية من التحيز هدفها

إنصاف الحقيقة وحدها ، وإذا كان النوع الأول يعنى بدراسة الأطوار التى مرت فيها العلوم فإن النوع الثانى يعنى بدراسة المحاولات التى بذلها العلماء فى هذه العلوم .

وموضوع هـذه الرسالة (ابن قيم الجوزية) من النوع الثانى ، ولهذا الموضوع دافع وغاية ومنهج .

أما الدافع فهو رغبة صادقة فى إحياء التراث الفكرى الإسلامى الذى خلفه رجال صدقت عزائمهم وأخلصت نياتهم فكان لهم من صدق عزائمهم وإخلاص نياتهم آثار دلت عليهم ، ومعارف كتبت لهم الخلود والبقاء . وإذا كانت طبيعة الأشياء تقضى بتقديم الأهم على المهم فإن أولى الباحثين بالدراسة والكشف عن مناهجهم وأهدافهم وبيان السمات التى امتازوا بها عن غيرهم — هؤلاء الرواد الأحرار من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين الذين عاشوا لأممهم وضحوا براحتهم فى سبيل مبادئهم السامية وبذلوا المهج والأرواح من أجل إصلاح عقيدة أو قضاء على بدعـــــة . لهذا اتجهت أول الأمر إلى دراسة (ابن تيمية هذا المصلح الخطير الذى لاقى العنت من حساده ومنافسيه ، وعجم عوده فلم تلن قناته ولم تهن عزيمته ، بل ظل ينتقل من سجن إلى سجن حتى فاضت روحه إلى باريها مخلفاً وراءه جذوة مشبوبة الأوار ، ومدرسه حرة تدين بمبدأ الحرية وإصلاح العقائد مما شابها من انحراف . عشت مع ابن تيمية زمنا غير يسير . وبينما أنا ماض فى البحث عازم على تسجيل الرسالة فى (ابن تيمية) علمت أن أستاذنا الأستاذ (محمد أبوزهرة) أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق • بصدد إخراج كتاب عن ابن تيمة فتركت الميدان لفارس الحلبة . ولم أقطع صلتى بالموضوع الذى بدأت به ، فعولت على الكتابة فى تلميذ ابن تيمية (ابن قيم الجوزية) الذى شاطره بأساءه فى حياته وظل معه

سجيناً حتى أسلم روحه إلى بارئها وحمل الأمانة من بعده فكان عليها أميناً ، وظل يكافح ويناضل حتى أوفى على الغاية وأشرف على النهاية .

وأما الغاية من هذا الموضوع فهى عرض ابن القيم أمام الباحثين عرضاً أميناً يكشف النقاب عن سماته التى امتاز بها عن غيره ويبين أهدافه التى كان يسعى لتحقيقها ومدى موافقتها لروح الإسلام ومبادئه ، ويرشد كذلك إلى منهجه الذى اتبعه لتحقيق هذه الأهداف وطريقته التى سلكها فى معالجة المسائل العلمية كما يبين مدى تحمسه لتقرير مبادىء الدين وتنقيتها مما شابها من انحراف وما اعتراها من تغيير باسم الدين ، الدين من هذا وذاك برىء

هذا مع الحرص على دراسة آرائه دراسة مقارنة وبيان مافيها من وجوه الصواب أو الخطأ . كى يتسنى للدارس الوقوف على التراث الفكرى الذى خلفه ابن القيم ، والاستفادة منه استفادة مبنية على الأسس التى انتهينا إليها فى بحثنا هذا ، كما أنها توفر على الباحث الكثير من الجهد والوقت وتعرض أمامه الحقائق العلمية عرضاً منظماً يأخذ بعضه بحجز بعض ، وكل فقرة منها تتصل بما سبقها وما لحقها بسبب وثيق لاتفصم عراه وإلى جانب هذا فهى دراسة تزيح الستار عن الحقائق العلمية التى طال عليها الزمن دون أن يعرف فيها رأى فاصل وإنى كبير الأمل فى أن يتأثر الباحثون بالروح العامة التى غلبت على ابن القيم وصدر عنها فى كل أبحاثه وهى التحرر الفكرى الذى أثمر دعوته إلى تفهم روح الدين وكان سبباً من أسباب تقرير مبدأ حرية التعاقد الذى أقره الحنابلة من قبله وسار هو على منهجهم فى تقريره فكان هذا من مزايا الفقه الحنبلى التى أكسبته الخصوبة والمرونة وجعلته يتمشى مع العصور المختلفة ولايتخلف عن ركب الإنسانية وحسبك ما أخذ به من جواز البيع بغير تحديد الثمن ففى هذا تيسير على الناس أى تيسير .

فإذا اكتسب الباحثون صفة الحرية استطاعوا أن يكونوا أحراراً فى

أبحاثهم العلمية فلا يجمدون على الآراء الموروثة وفهموا أن الفقه قانون الحياة والحياة فى تطور فينبغى أن يكون الفقه متطوراً تطور الحياة نفسها واستطاع الباحث أن يكون حراً فى حياته العملية فلا يذل ولا يهون ولا يستكين أمام الوعيد والتهديد ، فإذا توفرت الحرية العلمية والحرية فى المجال العملى استطاع المجتمع الإسلامى أن يسير قدماً وأن يساير ركب الحضارة متخذا من الماضى عبرة ، ومن الحاضر عدة للمستقبل .

وأما منهج هذا البحث فهو الخطة التى اتبعتها فى إخراجه بعد أن عشت معه زمناً ليس باليسير حتى تمثلته ثم أخرجته فى هذه الصورة التى هو عليها الآن ، وقد أخرجت هذا البحث فى تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة .

تحدثت فى التمهيد عن البيئة السياسية والعلمية والاجتماعية ، ودراسة هذه المقومات الثلاثة للبيئة ضرورية للباحث ، لأن الإنسان نتاج البيئة وهو كذلك مجموعة من المواهب الطبيعية والصفات المكتسبة من البيئة العامة والبيئة الخاصة ، ولا يمكن جحد أثر الظروف السياسية والنهضات العلمية والحالات الاجتماعية فى صبغ الأفراد والمجتمعات صبغة خاصة وتلوين أهدافهم واتجاهاتهم تلويناً يتناسب والظروف التى يحيون فيها .

وأما الباب الأول فقد قصرته على حياة ابن القيم وحققت تاريخ وفاته ونبهت إلى ما وقعت فيه دائرة المعارف الإسلامية من خطأ فى تحديد وفاته ، إذ اعتبرت أنه عاش ستين عاماً بالتاريخ الهجرى وستة وستين عاماً بالتاريخ الميلادى ، كما تكلمت عن ثقافته وأبرزت ناحية هامة وهى معرفته اللغة العربية وفروعها المختلفة حتى تمكن من تأليف كتاب فى البلاغة هو (كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان) بعد أن اطلع على أمهات الكتب فى البلاغة وأضاف إليها ما جادت به قريحته من فهم أسرار اللغة ومراميها كما يشير إلى هذا فى مقدمته .

كما بينت ما امتاز به من قوة الشخصية فهو وإن كان حنبليا إلا أنه كان يدرس دراسة مقارنة غير ملتزم مذهبا معينا وأحيانا كان يخرج على الحنابلة وكم له من مواقف ناقش فيها شيخه ولم يلتزم ماذهب إليه ، ثم قارنت بينه وبين شيخه ابن تيمية وبينت أن شيخه إن اتصف بالثورة فقد امتاز هو بالهدوء والاتزان فكان يقارن بين المسائل ويوازن فى هدوء واتزان .

هذا اللون من الدراسة ضرورى للباحث ، لأنه يكشف الستار عن سمات الشخصية ويحددها أمام القراء تحديدا دقيقا ويبين الظروف التى اعترتها الأحداث التى انتابتها فكان لها تأثير فيها بوجه عام وفى اتجاهها العلمى بوجه خاص .

وأما الباب الثانى ، وهو فقهه فقد قسمته إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : أهدافه .

تحدثت فى هذا الفصل عن أهدافه وبينت أنها تكاد تنحصر فى الدعوة إلى مذهب السلف فى العقائد والدعوة إلى التحرر الفكرى ، والدعوة إلى محاربة التلاعب بأحكام الدين ، والدعوة إلى تفهم روح الدين ، وبينت أن الدعوة إلى تفهم روح الدين نتج عنها أخذه بشهادة الواحد الصادق واعتبار القصد فى العقود والشروط المتقدمة وإلغاء الذرائع ، ومبدأ حرية التعاقد والمحافظة على حقوق الدائنين واعتبار عمل الفضولى (الناس متضامنون — المسئولية الاجتماعية) .

وبعد أن فرغت من دراسة الفصل الأول درست الفصل الثانى وهو منهجه الذى اتبعه لتحقيق أهدافه وبينت التجاوب بين منهجه وأهدافه وأن كثيرا من الباحثين تزل أقدامهم نتيجة وضعهم مثلا عليا فى أبحاثهم ثم عجزهم عن تحقيق هذه الأهداف فى بحثهم العملى وأما ابن القيم فكان حريصا على تحقيق أهدافه أمينا فى تطبيق منهجه ، وبينت أن منهجه يكاد ينحصر فى تقديم النصوص وجعلها محور بحثه وقارنت بينه وبين غيره من الباحثين الذين يهتمون

بالتقسيمات والتفريعات وبينت أن منهجه هذا يعلى شأن النصوص وأنه منهج مأمون العاقبة لأنه يتخذ الأحكام من النصوص دون التفريع أما هؤلاء الذين يجرون وراء الفروض العقلية فقد يعجزون عن التدليل على ما يفترضون من مسائل قد تكون بعيدة الوقوع، وبينت أن من منهجه فى البحث كذلك عرض الأدلة الكثيرة وأنه كان يعتد بآراء الفقهاء فيعرضها أمامه دارساً لها دراسة مقارنة كما بينت ومبينا وجه الصواب أو الخطأ فيها ومختاراً منها أو خارجاً عليها كلها، وأنه كان أحياناً يورد الأدلة على ما يراه ثم يورد أدلة الخصم ويفندها، فلم يكن ليكتفى بالهدم كما هو شأن بعض المترورين بل كان يهدم ليبنى على آثار ما يهدم آراء مؤيدة بالحجج والبراهين فجعل النصوص أساس البحث والإكثار من الأدلة ودراسة آراء الفقهاء دراسة مقارنة وهدم آراء الغير بالحجة والبرهان وتأييد آرائه بالحجج والبراهين كل هذا يتمشى مع الهدف الأساسى الذى دعا إليه وهو التحرر الفكرى ونبذ التقليد .

وفى الفصل الثالث درست الأصول التى اعتمد عليها فى الاستنباط وبينت أنه اعتمد على الكتاب والسنة والإجماع وفتوى الصحابة والقياس واستصحاب الأصل والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف ، وحرصت فى دراسة كل من هذه الأصول على مقارنة رأيه برأى من سبقه من العلماء وبيان مدى موافقته أو مخالفته لهم .

وقد عرضت موقفه مما عارض القياس عند العلماء وبينت أنه يرى أنه لا شىء يخالف القياس من العقود كالمضاربة والمساقاة والمزارعة ومن أحاديث نبوية كحديث المصراة والانتفاع بالرهن مقابل الإنفاق عليه (الرهن مركوب ومحلوب ، وعلى الذى يركب ويحلب النفقة) وأنه لا شىء من فتاوى الصحابة إذا لم يختلفوا فيها — يخالف القياس كعدم قسمة الأرض المفتوحة .

كما حققت ما أثر عن عمر من إيقاع الطلاق الثلاث وما اشتهر من أنه

يخالف ما كان عليه العمل فى عهد الرسول ، بهذا قضيت على خطأ مشهور
يخالف ما كان عليه العمل فى عهد ، وبهذا قضيت على خطأ مشهور
مقتضاه أن عمر أوقع الطلاق الثلاث ولم يكن هذا على عهد الرسول . وبينت أن
ابن القيم إذ أخذ بالمصالح المرسلة راعى مصالح الناس وحاجاتهم ولذا أخذ بالتسعير
وإلزام الصناع القيام بعملهم إذا امتنعوا ، وإجبار صاحب المسكن على إسكان
من يحتاج إليه ، كما بينت أن ابن القيم نظر إلى بواطن الأمور فأخذ بمبدأ سد
الذرائع مخالفاً للشافعى الذى فسر الشريعة تفسيراً مادياً مبنياً على الظاهر فقط
ولم يسد الذرائع ، كما أخذ ابن القيم بالعرف واعتد به فى الدعاوى وغيرها ومن
هذا ترى أنه قد نجح فى الهدف الذى دعا إليه وهو تفهم روح الدين فلا شك
أن الأخذ بالمصالح المرسلة وسد الذرائع ومراعاة العرف تتفق وروح الدين
وتقتضيه طبيعة الدين السمحة (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) (فإنما
بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين) .

ثم درست الباب الثالث وهو « ابن القيم بين العقيدة والتصوف »
وجمعت بين العقيدة والتصوف فى باب واحد لأن هدف علماء الكلام الوصول
إلى الحق عن طريق النظر والاستدلال وهدف الصوفية معرفة الحق عن طريق
الإلهام ، فالهدف واحد ، وإن كانت الوسيلة مختلفة فوسيلة علماء الكلام النظر
والاستدلال ، ووسيلة الصوفية الإلهام ، الوسيلة الأولى كسبية ، والوسيلة الثانية
وهبية لا يد للعبد فيها وهى لا تمنح إلا للقليل من الناس وتحول بين كثير من
الناس ومعرفة الله وتخالف ما دعا إليه القرآن من النظر فى ملكوت السموات
والأرض بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى :

وقد قسمت هذا الباب إلى فصلين : الفصل الأول : العقيدة تحدثت فيه
عن منهج ابن القيم فى الاستدلال على وجود الله وعرضت منهج الأشعرى

والباقلانى ومنهج القرآن وبينت أن منهج ابن القيم يتفق ومنهج القرآن . ثم عرضت رأيه فى الصفات وبينت موضع الاتفاق بين علماء الكلام وقارنت رأيه برأى المعتزلة والأشاعرة مع مناقشة كل منهم ثم ناقشته فى قوله بقيام الحوادث بذاته تعالى واعتذرت عنه كما عرضت رأى ابن تيمية ورأى أهل السنة وبينت أن ابن القيم وابن تيمية يتفقان مع أهل السنة

ثم عرضت رأيه فى الآيات المتشابهة وبينت أنه يقوم على أمرين : التنزيه وعدم التأويل وبينت تأثره بمنهج الصحابة ، وبرأت ساحته مما نسب إليه من القول بالتشبيه والتجسيم . كما وضحت رأى أهل السنة والمعتزلة ليتسنى لى الحكم بموافقته أهل السنة ومخالفة المعتزلة .

ثم عرضت موقفه من أفعال العباد وبينت أن السبب فى دراسة أفعال العباد هو تحديد المسئولية وبيان مناط التكليف والثواب والعقاب ولكن العلماء تشعب بهم البحث فمنهم من وفق ومنهم من جانبه التوفيق ، ثم عرضت رأى الجبرية والمعتزلة والأشاعرة وناقشتهم كما عرضت مذهب السلف وابن تيمية وابن القيم ووضحت رأيه ثم أجبت عن اعتراض قد يوجه إليه وبذا سلم مذهبه مما يوجه إلى المعتزلة والجبرية والأشاعرة من طعن .

ثم عرضت رأيه فى رؤية الله وبينت رأى المعتزلة وأدلتهم وفندت آراءهم ثم بينت موقفهم من الآيات والأحاديث الدالة على رؤية الله فى الآخرة ورددت عليهم ثم عرضت رأى ابن حنبل وابن قتيبة والأشعرى وابن القيم وأهل السنة وبينت أنها تتفق وأهل السنة .

ثم عرضت مسألة الحسن والقبح وبينت موقف علماء الكلام من الحسن والقبح من معتزلة وأشاعرة وماتريدية وبينت موقف ابن القيم وهو إثبات الحسن والقبح عقلا والثواب والعقاب شرعا .

ثم درست الفصل الثانى وهو (ابن القيم والتصوف) ودرست فيه المصادر التى استقى منها معرفته بالتصوف ، ثم أشرت إلى الصراع بين الفقهاء والصوفية وتتبعت هذا الصراع منذ نشأته إلى أن جاء ابن القيم ثم بينت ماعابه ابن القيم على الصوفية وأهمه : القول بوحدة الوجود ، وسقوط التكليف ، والتفرقة بين الحقيقة والشريعة ، وتحكيم الذوق ورفض العلم ، والتعبد بما لم يشرع الله ، وقارنت بينه وبين الهروى صاحب كتاب (منازل السائرين) الذى شرحه ابن القيم فى كتابه (مدارج السالكين) ثم بينت أثر ابن القيم فى التصوف : من تخليص التصوف مما شابه من انحراف ، ومن تحديد مبادىء الصوفية وماوصل إليه من نظريتى المعرفة والسعادة كما بينت العلاقة بين المعرفة والمحبة عند ابن القيم وبينت أن تقديم المعرفة على المحبة يتفق مع المنطق وبينت أن ابن القيم يرى تقديم المعرفة على المحبة وأنه قد سبقه إلى هذا الغزالى وذكرت نصوصاً عن الغزالى تثبت ذلك .

وأما الخاتمة فقد تحدثت فيها عن النتائج التى وصلت إليها وبينت أن بيت القصيد فى هذه النتائج أن ابن القيم باحث حر لايتقيد بمذهب وإنما يسير مع الحق حيث سارت ركائبه ، خلع إحلة التقليد ودعا إلى تفهم روح الدين والغوص على حقائق الأمور ، وأنه باحث ذو أهداف يسعى لتحقيقها وصاحب منهج اتبعه وصدر عنه وأن فكرة عامة كانت تسيطر عليه هى العودة بالدين إلى ما كان عليه السلف من نقاء لاتشوبه شائبة انحراف أو زيغ والعمل على :

١ — مسايرة التطور ومراعاة أعراف الناس ومصالحهم وحاجاتهم لأن الفقه قانون الحياة ومادامت الحياة فى تطور فينبغى أن يتطور الفقه وأن تراعى أعراف الناس ومصالحهم .

٢ — محاربة الانحراف فى العقائد ومحاربة الصوفية المغالين المنحرفين .

هذا وقد تحكم فى منهج هذه الرسالة وفى كل مسألة من مسائلها أمران :

أولهما : رأى أستاذى المشرف الأستاذ محمد الزفزاف أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم — بجامعة القاهرة الذى أذكر له فضله وحسن توجيهه وعنايته الدقيقة بكل مسألة من مسائلها .

ثانيهما : ماتقتضيه طبيعة البحث من تقديم الأهم على المهم والأسباب على المسببات والمقدمات على النتائج .

والله أسأل التوفيق والسداد ومنه أستمد العون والرشاد ، وما توفيق إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ...

شبرا — القاهرة فى ١٩٥٥/١٢/٢٤م

المؤلف

تمهيد

عصره

كلمة موجزة عن البيئة وأثرها ، الحالة السياسية ، والحالة العلمية ، والحالة الاجتماعية .

كلمة موجزة عن البيئة وأثرها :

للبيئة أثر فى نفوس أبنائها يختلف باختلافها . فإن كانت سهلة طبعتهم بطابع السهولة واللين . وإن كانت جبلية خلعت عليهم الخشونة والغلظة .

وسأعنى فى دراسة البيئة بالمقومات السياسية ، والعلمية ، والاجتماعية . وفى دراستى للحالة السياسية سأهتم بالسياسة الداخلية . والسياسة الخارجية : الصليبيين ، والتتار .

أما عن السياسة الداخلية فسأدرس العلاقة بين السلطان والخليفة ، وبين السلاطين بعضهم مع بعض ، إذ لايخفى أثر السياسة الداخلية فى نفوس الأفراد والجماعات . وأما عن السياسة الخارجية فسأشير إلى الحروب الصليبية وإلى هجمات التتار على بلاد المسلمين .

وقد كان هذان الحادثان سابقين لمولد ابن القيم ، ولكن كان لهما أثر فى خلق التحمس الدينى فى المسلمين نتيجة لتحمس الفرنج لدينهم ، وتعصبهم ضد المسلمين .

وهذا التعصب الدينى من الفريقين لم يختف من الوجود بانتهاء الحروب الصليبية بل استمر إلى ما بعدها .

أما الحروب الصليبية . فقد استمرت نحو قرنين (سنة ٤٩٠ هـ : سنة ٦٩٠هـ) التقى فيها المسلمون بالفرنج وذهب ضحيتها أرواح بريئة وختمت بنصر المسلمين على أعدائهم .

وأما التتار فقد قضوا على الخلافة العباسية فى بغداد ، وحرقوا كثيراً من الكتب ، وقتلوا الأبرياء فتلفت العالم الإسلامى إلى قوة تحميه . فما وجد هذه القوة إلا على يد المماليك الذين ظهروا بمظهر حماة الدين ليجمعوا القلوب حولهم .

وإذا كانت الخلافة فى بغداد قد عجل نهايتها ما كان فيه الخلفاء من غفلة عن دينهم فقد أخذ المسلمون من هذا عبرة لهم ، واستيقظوا من غفلتهم ، وبدأوا يحيون حياة الجد ، وهرعوا إلى الدين يتخذون منه دستور الحياة الجديدة ، وبدأ العلماء يعرفون موقفهم من الحكام ، فلم يتهاونوا لهم فى حقوق الأمة .

وأما الحياة العلمية فهى المدرسة التى يتخرج فيها العلماء ، ولهذا كانت دراستها ضرورية حين يتعرض الباحث لدراسة عالم من العلماء .

وأما الحياة الاجتماعية فإنها تكشف عن العلاقات بين الطوائف المختلفة: طائفة الحكام ، وطائفة العلماء ، وطائفة العامة .

وبعد أن أفرغ من دراسة البيئة ومقوماتها الثلاثة سأعنى بذكر نسب ابن القيم ثم أشير إلى شيوخه . خاصاً بالذكر أستاذه ابن تيمية الذى كرس حياته للإصلاح الدينى ولخدمة الإسلام ، ولاقى العنت من أعدائه حتى أوغروا قلب الحكام عليه ، ولقد شاطره بأساءه تلميذه ابن القيم ، وظل معه فى السجن حتى مات ، ثم خرج ابن القيم من السجن ليواصل كفاحه مترسماً خطا أستاذه فى حرية وصراحة ، وأناة واتزان .

السياسة الداخلية بإجمال :

(١) سقوط بغداد . (ب) خضوع مصر والشام لحاكم واحد .
(جـ) كيف كانت تحكم مصر منذ ٦٥٦ هـ . ٦٥٩ هـ .
(د) ما المراد بالخليفة ، والسلطان والملك والأمير في عهد دولة المماليك . ؟
(هـ) تنصيب خليفة فى القاهرة . (و) سلطة الخليفة .
(ز) النزاع بين السلاطين على السلطنة . (ح) موقف الشعب من السلاطين . (ط) أثر ذلك فى الأفكار وتنبيه الرأى العام .

(أ) سقوط بغداد وأثره :

فى سنة ٦٥٦ هـ منى العالم الإسلامى بحادث زلزل كيانه ، وحطم جهاز الدولة الإسلامية هذا الحادث هو استيلاء هولاكو على بغداد ، وقتل الخليفة المستعصم بالله وإراقة الدماء الزكية فقد أمر هولاكو بضرب أعناق الفقهاء والأعيان واستمرار القتل ، والنهب ، والسبي فى بغداد بضعة وثلاثين يوما ، فلم ينج منهم إلا من اختفى ثم أمر هولاكو بعد القتلى فبلغوا ألف ألف وثمانمائة ألف وكسرا[1] وبهذا تم القضاء على دولة بنى العباس فى بغداد نتيجة لحياة اللهو والترف التى انغمس فيها خلفاؤهم . قال صاحب السلوك : فصح حديث حبيب بن أبى ثابت عن عبيد الله ابن عبد الله بن عتبة أن رسول الله ﷺ قال :

يامعشر قريش إن هذا الأمر لا يزال فيكم وأنتم ولاته حتى تحدثوا أعمالا تخرجكم منه فإذا فعلتم ذلك سلط الله عليكم شر خلقه فالتحوكم كما يلتحى القضيب[2] .

---

(١) النجوم الزاهرة جـ ٧ ص ٥٠ الطبعة الأولى مطبعة دار الكتب المصرية .

(٢) جـ١ القسم الثانى — السلوك للمقريزى ص ٤٠٩ ، وورد فى الجامع الصحيح لمسلم ٣/٦ لا يزال هذا الأمر فى قريش مابقى من الناس اثنان .

هذا الحادث غير وجه التاريخ ، وأيقظ العالم الإسلامى من سباته العميق، فأيقن أن إسلام أمره إلى الحكام دون مناقشتهم فيما يأتون هو الذى أطمع عدوهم وحضد شوكتهم ومن يقرأ كتب التاريخ يجد مواقف مشرقة وقفها العلماء أمام الحكام حتى هابوهم وأخذوا بمشورتهم فيما يبرمون .

وقد كان الظاهر بيبرس منقمعاً[1] تحت كلمة الشيخ عز الدين بن عبد السلام لا يستطيع الخروج عن أمره حتى قال حين بلغه نبأ وفاته : « ما استقر ملكى إلا الآن[2] » .

(ب) خضوع مصر والشام لحاكم واحد :

ولما كانت مطامع التتار لتقف عند هذا الحد ولم ترتو نفوسهم بالدماء التى أراقوها فى بغداد بل أخذوا يغيرون على بلاد الشام حتى وصلوا فى زحفهم إلى غزة[3] . وقد أوقعوا الرعب فى نفوس الشاميين وتلفت الناس إلى رجل الساعة فكان الملك المظفر قطز سلطان مصر الذى التقى بالتتار فى عين جالوت[4]

---

(١) القمع مصدر قمع الرجل يقمعه قمعاً فانقمع : قهره و ذلّه فذل ، والقمع الذل والقمع الدخول فراراً وهربا . وقمع فى بيته وانقمع ، دخله مستخفياً ، وفى حديث عائشة والجوارى اللاتى كن يلعبن معها فإذا رأين رسول الله صلى الله عليه وسلم انقمعن أى تغيبن ودخلن فى بيت أو من وراء ستر — وفى حديث الذى نظر فى شق الباب فلما أن بصر به انقمع أى رد بصره ورجع ، وفى حديث منكر ونكير فينقمع العذاب عند ذلك أى يرجع ويتداخل ، يرى من هذا العرض أن كلمة انقمع تؤدى معنى الرجوع فلعل المعنى المراد من انقماع بيبرس هو رجوعه عن رأيه إلى رأى ابن عبد السلام إذا خالفه فى أمر من الأمور — لسان العرب ١٠/١٦٨ .

(٢) ج ٢ حسن المحاضرة ص ٦٦ المطبعة الشرفية .

(٣) ج٧ النجوم الزاهرة ص ٧٧ مطبعة دار الكتب .

(٤) معجم البلدان لياقوت المجلد ٦ . ٢٥٤ وفيه عين جالوت اسم أعجمى لا ينصرف وهى بلدة لطيفة بين بيسان ونابلس من أعمال فلسطين كان الروم قد استولوا عليها مدة ثم استنقذها منهم صلاح الدين الملك الناصر يوسف بن أيوب فى سنة ٥٧٩ هـ .

واشتد القتال بين الفريقين حتى باشر قطز القتال بنفسه وكان يشجع الجنود ويُحَسِّنُ إليهم الموت ، وقد أسفرت المعركة عن هزيمة التتار ولم تقم لهم قائمة بعد هذه الموقعة [١] وقد فرح الناس بهذا النصر ودخل قطز مدينة دمشق ترفرف حوله الأعلام وتحيط به القلوب وقد قال بعض شعراء دمشق :

هلك الكفر فى الشآم جميعاً ... واستجد الإسلام بعد دُحوسه

بالمليك المظفر الملك الأر[٢] ... وع سيف الإسلام عند نهوضه

ملك جاءنا بعزم وحزم ... فاعتززنا بسمره [٣] وبيضه

أوجب الله شكر ذاك علينا ... دائما مثل واجبات فروضه [٤]

وقال الشيخ شهاب الدين أبو شامة : —

غلب التتار على البلاد فجاءهم ... من مصر تركى يجود بنفسه

بالشام أهلكهم ، وبدد شملهم ... ولكل شيء آفة من جنسه [٥]

كان هذا النصر تمهيداً لأن يتولى قطز حكم الشام إلى جانب حكم مصر فجاءه حكام الشام وأعلنوا ولاءهم له ، وبهذا خضعت مصر والشام لحاكم واحد كان يقيم فى مصر وينيب عنه حاكماً فى الشام قال أبو المحاسن : قلت : والملك المظفر هو أول من ملك البلاد الشامية واستناب بها من ملوك الترك [٦] .

---

(١) جـ ٧ النجوم الزاهرة ص ٧٩ .

(٢) الأروع : من يعجبك بحسنه وجهارة منظره أو شجاعته كالرائع جمعه أروع وروع بالضم . القاموس المحيط ٣ / ٣٢ .

(٣) الأسمران : الماء والبر ، أو الماء والرمح . القاموس ٢/٥١ فالسمر الرماح : والأبيض : السيف القاموس ٣/٣٢٥ فالبيض السيوف .

(٤) النجوم الزاهرة جـ ٧ ص ٨٢ .

(٥) النجوم الزاهرة جـ٧ص ٧٢ .

(٦) النجوم الزاهرة جـ ٧ ص ٨٣ .

(حـ) كيف كانت تحكم مصر منذ سنة ٦٥٦ هـ : سنة ٦٥٩ هـ ؟ :

كان المماليك مستقلين بحكم مصر استقلالاً تاماً وكانوا في نفس الوقت متخوفين من أخطار محدقة بهم .

١ — خطر المغول المكتسح الذى أوقفه المماليك فى موقعة عين جالوت

٢ — الخلاف الداخلى بين المماليك أنفسهم على السلطة على مصر .

٣ — الخوف من قيام بعض الأيوبيين يدعو لنفسه فيتبعه الشعب .

ويحسن بنا الرجوع إلى الوراء قليلا ، لنقف على تتابع الحوادث فى هذه الفترة .

كان أول ملوك الترك بالديار المصرية — هو السلطان الملك المعز عز الدين أيبك فقد اتفق الأمراء على سلطنته بعد أن قتل المعظم توران شاه ، وخلعته شجرة الدر على ملك مصر وكانت بيعته فى أواخر شهر ربيع الآخر سنة ٦٤٨ هـ .

وظل حاكم مصر إلى أن قتلته زوجته شجرة الدر فى الحمام وأعانها جماعة من الخدام . لغيرتها حين هم بالزواج من أخرى ، وكان قتله فى يوم الثلاثاء ٢٣ من ربيع الأول سنة ٦٥٥ هـ ثم خلفه ابنه السلطان الملك المنصور نور الدين علىّ على ملك مصر فى يوم الخميس خامس وعشرين من ربيع الأول سنة ٦٥٥ هـ وظل حاكم مصر إلى أن عمل قطز على انتزاع السلطة منه فى ١٧ من ذى القعدة سنة ٦٥٧ هـ .

ومن هذا يتبين أن سقوط بغداد كان فى خلال حكم الملك المنصور نور الدين علىّ — وبعده تسلطن على السطان الملك المظفر سيف الدين قطز فى يوم السبت ١٧ من ذى القعدة سنة ٦٥٩ هـ . وظل حاكم مصر ، إلى أن قتله الظاهر بيبرس فى ذى القعدة سنة ٦٥٨ هـ وفى عهده هزم التتار فى موقعة عين الجالوت ، وهو أول من حكم البلاد الشامية والمصرية . وخلفه السلطان الملك

القاهر ثم الظاهر ركن الدين أبو الفتوح بيبرس بن عبد الله البندقدارى[1] سلطان الديار المصرية، والشامية، والأقطار الحجازية. وهو الرابع من ملوك الترك وظل حاكم مصر إلى أن توفى فى يوم الخميس ٢٩ من محرم سنة ٦٧٦ هـ[2].

(ء) ما المراد بالخليفة والسلطان والملك والأمير فى عهد دولة المماليك؟:

يقصد بالخلافة النهوض بأعباء الأمة الإسلامية نيابة عن الرسول بعد وفاته[3] وهى الطبقة الأولى من طبقات الولايات. ويتولاها الشخص بأحد طريقين: —

الطريق الأول: عهد من الخليفة الأول. كما عهد أبو بكر إلى عمر ابن الخطاب

. الطريق الثانى: بيعة من أهل الحل والعقد إن لم يوجد عهد من الخليفة قبله كما بويع أبو بكر[4].

وقد قام بالخلافة بعد الرسول الخلفاء الراشدون، والخلفاء الأمويون، والخلفاء العباسيون ببغداد، والخلفاء الأمويون بالأندلس، والخلفاء العباسيون بمصر بعد انقراض الخلافة فى بغداد.

وكان الخليفة العباسى بالقاهرة يبايعه السلطان والعلماء والقضاة ثم يفوض الأمور العامة إلى السلطان، ويدعى له قبل السلطان على المنابر إلا

---

(١) البندقدارى نسبة إلى البندقدار، وهو لفظ فارسى مركب معناه حامل كيس البندق خلف الأمير أو السلطان وكان أول أمره مملوكا للأمير أيدكين البندقدار ثم انتقل إلى الملك الصالح، نجم الدين أيوب. هامش جـ ٧ النجوم ٩٤، صبح الأعشى ٤٥٨/٥.

(٢) أنظر السلوك قسم ٢ جـ ٢ من ٩٠٤ : ٤٤٢، النجوم الزاهرة جـ ٣/٧، ٤، ٢٠

(٣) صبح الأعشى للقلقشندى ٢٠٤/٣.

(٤) صبح الأعشى ٢٥٢/٩.

فى مصلى السلطان خاصة فى مصلاه بقلعة الجبل والسلطان يستبد بما عدا هذا من أمور الدولة : من تولية وعزل ، وإقطاع إقطاعات حتى للخليفة نفسه[١] .
وظل الأمر كذلك حتى عام ٨١٥ هـ حيث استقل الإمام المستعين بالله بأمر الخلافة . ودعى له وحده على المنابر[٢] ومن يقرأ عهود الخلفاء إلى السلاطين يجد أنهم كانوا يفوضون إليهم تفويضاً شاملا أمور الدين والدنيا كما جاء فى صبح الأعشى . وكان الخليفة يقول فى عهد التولية :—

فوضت إليك جميع أمر المسلمين ، وقلدتك ما تقلدته من أمور الدين[٣] .

السلطان والملك :

السلطنة هى الطبقة الثانية من طبقات الولايات ، ويليها الشخص بأحد طريقين :

أحدهما : العهد من الخليفة

ثانيهما : عهد من السلطان قبله[٤] .

والفرق بين السلطنة والملك كما جاء فى صبح الأعشى[٥] نقلا عن كتاب (الفروق فى اللغة للعسكرى) إن الملك يطلق على الولاية العامة، والسلطنة تطلق على كل أنواع الولايات ، ولذا يعبر الفقهاء عن القاضى ووالى البلد بالسلطان ، فالملك أخص والسلطنة أعم .

وأول من لقب بلقب ملك وزير من وزراء الدولة الفاطمية يسمى رضوان فلقب بالملك الأفضل ، واستمر الحال كذلك إلى أن جاء أسد الدين شيركوه عم صلاح الدين الأيوبى وعُيِّنَ وزير للعاضد فلقب (الملك المنصور) ثم وزر له بعده ابن أخيه صلاح الدين فلقب (الملك الناصر) ثم استقل

---

(١) نفس المرجع ٢٧٩/٣ . (٢) نفس المرجع والجزء ص ٢٨٠ .
(٣) نفس المرجع والجزء ص ٢٨٠ . (٤) صبح الأعشى ٢٥٢/٩ .
(٥) نفس المرجع ٢٩٨/٩ .

بالملك بعد ذلك وظل لقب ملك سائداً فى الدولة الأيوبية فلما انتقل الأمر إلى المماليك لقب من يتولى الولاية العامة بلقب ملك . كأيبك التركمانى والظاهر بيبرس وغيرهم[١] .

ويلاحظ أن السلطان كان يجمع بين لقب الملك والسلطان. وقد رجعت إلى ملوك الدولة الأيوبية وملوك دولة المماليك فوجدت صاحب النجوم الزاهرة يجمع لكل منهم بين اللقبين : ملك وسلطان[٢] .

أما الأمراء فهم طبقات :

الطبقة الأولى : أمراء المئين مقدمو الألوف . وعدة كل منهم مائة فارس وكل منهم مقدم على ألف فارس ممن دونه من الأمراء — وهذه الطبقة أعلى مراتب الأمراء . ومنهم يكون أكابر أرباب الوظائف[٣] .

ويظل الأمير يلقب بلقب الأمير حتى يعتلى منصب الولاية العامة على البلاد فيلقب بلقبي السلطان والملك ومثال هذا ماجاء فى النجوم الزاهرة[٤] : ثم فى شعبان كثرت الأراجيف بين الناس . . . وأن الملك المنصور تغير على الأمير سيف الدين قطز المعزى ، وجاء فيها عن قطز بعد أن صار سلطان البلاد[٥] : السلطان الملك المظفر قطز بن عبدالله المعزى الثالث من ملوك الترك بالديار المصرية .

ومثال آخر جاء فى النجوم الزهرة كذلك[٦] : ثم قدم الخبر على السلطان

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) النجوم الزاهرة جـ ٦ صفحات ٣٠ ، ١٢٠ ، ١٦٠ ، ٢٢٧ ، ٣٠٣ ، ٣١٩ ، ٣٦٤ ، جـ ٧ صفحات ٣ ، ٤١ ، ٧٢ ، ٩٤ ، ٢٥٩ ، ٢٩٢ ، جـ ٨ صفحات ٣ ، ٤١ ، ٥٥ ، ٨٥ — ارجع الى كل صفحة من الصفحات السابقة تجده يسمى صاحب الولاية العامة السلطان والملك ... الخ .

(٣) ٧ / ٤٣ .

(٤) صبح الأعشى ٤/١٤ .

(٥) صبح الأعشى ٧/٢٢ .

(٦) ٧/٨٢ .

بدمشق فى شوال بأن المنهزمين من رجال التتار وتسأمهم لحقهم الطلب من الأمير ركن الدين بيبرس البندقدارى .. إلخ

وجاء فيها عن بيبرس بعد أن تولى زمام الأمور : [(١)] السلطان الملك القاهر ثم الظاهر ركن الدين أبو الفتوح بيبرس بن عبدالله البندقدارى الصالحى النجمى الأيوبى التركى سلطان الديار المصرية والبلاد الشامية والأقطار الحجازية وهو الرابع من ملوك الترك ، ومثل هذا حديثه[(٢)] عن الأمير سيف الدين قلاوون قبل أن يلى السلطة العامة فلما أصبح سلطان البلاد ذكره بلقبى السلطان والملك ...إلخ

ومن الأمراء أمراء العشرات وعدة كل منهم عشرة فوارس ومنهم من يكون له عشرون فارساً ، ولا يعد إلا فى أمراء العشرات . وهذه الطبقة لاضابط لعددها ، ومن هذه الطبقة يكون صغار الولاة ونحوهم من أرباب الوظائف[(٣)] .

ومنهم أمراء الخمسات : وهم أقل من القليل خصوصاً بالديار المصرية وهم أكابر الأجناد ، وأكثرهم من أولاد الأمراء رعاية لسلفهم[(٤)] .

(هـ) تنصيب خليفة فى القاهرة سنة ٦٥٩ هـ :

حرص الظاهر بيبرس سلطان مصر على تنصيب خليفة من بنى العباس ليظهر بمظهر حامى الإسلام . وليستمد سلطته منه فتكون شرعية لامجال للاعتراض عليها . فما كاد يعلم أن أحد بنى العباس وهو أبو القاسم أحمد وصل إلى دمشق حتى أوصى نوابه بإكرامه ، وأن يسير معه حجاب من دمشق[(٥)] . وصل أبو القاسم أحمد إلى القاهرة فى ٨ رجب سنة ٦٥٩ هـ فقابله السلطان ،

---

(١) ٧/٩٤ .　　(٢) النجوم الزاهرة ٧/٢٨٦ ، ٢٩٢ .

(٣) صبح الأعشى للقلقشندى ٤/١٥ .　　(٤) نفس المرجع ٤/١٥ .

(٥) السلوك جـ ١ ـ القسم الثانى ص ٤٤٨ .

والوزير ، وقاضي القضاة تاج الدين عبدالوهاب ابن بنت الأعز[1] ، والعلماء والمؤذنون . واليهود والنصارى .

وفى يوم الإثنين ١٣ رجب عقد له مجلساً بالقلعة حضره شيخ الإسلام عزالدين ابن عبدالسلام والعرب القادمون مع أبى القاسم أحمد لإثبات نسبه ، فلما ثبت نسبه لدى قاضى القضاة كان أول من بايعه ، ثم بايعه السلطان ، ثم عزالدين ابن عبدالسلام ثم الأمراء ، والوزراء[2] وبهذا تم للظاهر ما أراد من تنصيب خليفة ينتسب للعباسيين . فلما تمت البيعة للخليفة قلد الظاهر البلاد الإسلامية وماسيفتحه الله عليه من بلاد الكفار .

وقد ظلت الخلافة فى مصر إلى أن تنازل الخليفة المتوكل عن الخلافة للعثمانيين فانتقلت الخلافة إلى سلاطين العثمانيين ، واتخذوا جميع حقوق الخلافة الإسلامية[3]

(و) سلطة الخليفة :

لم يكن المماليك مخلصى النية حين أقاموا الخلافة فى مصر : فكانوا يهدفون إلى تدعيم مركزهم ، وقد استبدوا بالسلطة . ولم يجعلوا للخليفة إلا تولية السلطان . وكان يؤتى به فى المواقف الرسمية لتتميم الحاشية . وعند تولية سلطان جديد باعتبار أنه الرئيس الدينى للمسلمين وكان يذكر اسمه فى الخطبة ، وقد ضيق الظاهر بيبرس على الخليفة الحاكم بأمر الله فسجنه فى قلعة الجبل

---

(١) كان جد قاضى القضاة تاج الدين عبدالوهاب ـ جده لأمه يعرف بالقاضى الأعز وزير الملك الكامل ابن أبى بكر أيوب (فوات الوفيات ١/٣٢٧) .

(٢) النجوم الزاهرة جـ ٧ ص ١١٠ ، السلوك جـ ١ القسم الثانى ٤٤٩ وقد اتفقا على أن قاضى القضاة أول من بايعه وخالفهما السيوطى إذ ذكر أن شيخ الإسلام عزالدين ابن عبدالسلام أول من بايعه . حسن المحاضرة جـ ٢ ص ٤٤ .

(٣) تاريخ دولة المماليك فى مصر لسير وليم موير ترجمة محمود عابدين ، وسليم حسن ص ١٨٤ .

سنة ٦٦١هـ ولم يسمح لأحد بمقابلته مدة ثلاثين سنة[1] . وقد غضب السلطان الناصر محمد بن قلاوون على أبي الربيع سليمان فأمر برحيله إلى قوص سنة ٧٣٧ هـ ، فرحل إليها ومعه أولاده وأسرته ، فلم يكن الخليفة إلا دمية فى يد السلطان يلهو بها ويلعب . وقد سقطت هيبة الخلفاء من نفوس الشعب لما رأوه من استبداد السلاطين بالأمر وإغفالهم الخلفاء وأوضح شاهد على ذلك سخرية الأهالى من المنشور الذى أعلنه السلطان الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير[2] حين عزم الناصر محمد بن قلاوون على استرداد السلطنة بعد أن خلع نفسه مضطرا وادعى فيه بيبرس أن الخليفة قد أعطاه الحق فى السلطنة فقابل الناس هذا المنشور بالسخرية اللاذعة قائلين : الخليفة ! ومن هو ؟ إن هو إلا رب الرياح وسيدها[3] .

---

(١) تاريخ المماليك البحرية للدكتور على إبراهيم حسن ص ٢٣٠ . وهذا ليس غريباً إذا علمنا أن الحاكم ظل خليفة من يوم الخميس ٩ من المحرم سنة ٦٦١ هـ إلى أن توفى ليلة الجمعة ١٨ من جمادى الأولى سنة ٦٩٨ هـ

أنظر النجوم الزاهرة ٢١١/٧ تجد تاريخ مبايعة بيبرس الخليفة الحاكم بأمر الله أبا العباس أحمد بن الأمير أبي على الحسن . وانظر نفس المرجع ١٤٧/٨ تجد تاريخ وفاته « وظل الخليفة الحاكم لا سلطة له إلى أن تولى الاشرف خليل بن قلاوون فسمح له بالخطبة فقط سنة ٦٩٠ ثم أطلق له التصرف المنصور لاجين » — صبح الأعشى للقلقشندى ٢٦٤/٣ .

(٢) وهذا غير السلطان الملك القاهر ثم الظاهر ركن الدين أبي الفتوح بيبرس بن عبد الله البندقدارى الذى ولد فى حدود سنة ٦٢٠ هـ وتسلطن على مصر بعد قتل قطز فى ذى القعدة سنة ٦٥٨ هـ وظل سلطان مصر حتى توفى فى ٢٩ محرم سنة ٦٧٦ هـ — النجوم الزاهرة ٨٩/٧ ، ٩٤ أما بيبرس الجاشنكير فهو السلطان الملك المظفر ركن الدين بيبرس بن عبد الله — المنصورى الجاشنكير من مماليك الملك المنصور قلاوون البرجية . صار سلطانا على مصر سنة ٧٠٨هـ بعد أن خلع السلطان الناصر محمد بن قلاوون نفسه . أنظر النجوم الزاهرة ٢٢٢/٨

ومعنى الجاشنكير : الذى يتصدى لذوق المأكول والمشروب قبل السلطان أو الأمير خوفا من أن يدس عليه فيه سم ونحوه ، وهو مركب من لفظين فارسيين : أحدهما جاشنا : الذوق . ولذا يقال لذواق الطعام والشراب الشيشنى والثانى كير : المتعاطى ذلك فالمعنى : الذى يذوق — أنظر النجوم الزاهرة ٧ ص ٤ بالهامش ، وصبح الأعشى ٤٦٠/٥ .

(٣) تاريخ دولة المماليك فى مصر لسير وليم موير ترجمة محمود عابدين وسليم حسن ص ٧٧ الطبعة الأولى . المقصود بالخليفة أبو الربيع سليمان العباسى .

وذكر صاحب النجوم الزاهرة أن هذا العهد من الخليفة لبيبرس قرىء على منابر الجوامع بالقاهرة ، فلما بلغ القارىء إلى ذكر الملك الناصر صاحت العوام : نصره الله نصره الله وكررت ذلك . وقرأ فلما وصل إلى الملك المظفر صاحوا : لا . ما نريده ، ووقع فى القاهرة ضجة [1] .

وهذا يدل على أن الناس لم يأبهوا بقول الخليفة مادام مخالفا لما يريدون كما يدل على تحررهم من عبودية الأشخاص ، فما الخليفة إلا إنسان ضعيف لاحول له ولا قوة .

(ز) النزاع بين السلاطين :

كانت هذه الفترة من تاريخ البلاد مليئة بالاضطرابات الداخلية . فالسلاطين أنفسهم كانت حياتهم رهن رضا الأمراء . فمن رضى عنه الأمراء أفسح له فى الحكم ، ومن سخطوا عليه أوقعوا به ألوان العذاب ، وكان سعيد الحظ منهم من يخلع من السلطنة ، أما من ساء حظه فإنه يقتل شر قتلة . ولأضرب مثلا على ذلك ماحل بالأشرف صلاح الدين خليل وهو السلطان الشجاع المقدام ، فقد اجتمع عليه الأمراء وقد خرج للصيد ، وكان أول من ابتدره الأمير بيدرا فضربه بالسيف ضربة قطع بها يده مع كتفه ، فجاء الأمير حسام الدين لاجين وهو الذى تسلطن بعد ذلك بمدة وقال لبيدرا : يانحس : من يريد ملك مصر والشام تكون هذه ضربته . ثم ضربه على كتفه فحلها . ودفع السلطان على الأرض فجاء بعدهما الأمير بهادر رأس [2] نوبة وأخذ السيف ودسه فى دبره ، وأطلعه من حلقه [3] وبعد ذلك أقيم أخوه ناصر الدين أبو الفتوح محمد وعمره تسع سنين واستمر

---

(١) النجوم الزاهرة جـ ٨ ص ٢٦٤ مطبعة دار الكتب المصرية الطبعة الأولى .
(٢) وظيفة وهى الحكم على المماليك السلطانية والأخذ على أيديهم .
(٣) النجوم الزاهرة جـ٨ ص ١٧ .

حتى سنة ٦٩٤ هـ فخلع وتولى مكانه زين الدين كتبغا فخلع سنة ٤٩٦ هـ ثم تولى حسام الدين لاجين فقتل سنة ٦٩٨ هـ [1] ثم أعيد الناصر محمد بن قلاوون واستمر إلى سنة ٧٠٨ هـ فخرج من مصر متظاهراً بالحج ولكنه عرج على الكرك مضطراً لأنه كان مشلول الحركة والارادة ، وكان يستبد بالسلطنة الأمراء . وعزل نفسه ، فتولى مكانه بيبرس الجاشنكير ، ولكن الناصر حاول الرجوع من الكرك فلما علم بيبرس ذلك جدد العهد من الخليفة فلما قرىء العهد على منابر القاهرة صاح الناس ، وضجوا لميلهم إلى الناصر ! وقد طرق الناصر الحديد محمياً ، وأقبل إلى دمشق ، ومنها إلى مصر ، ففر بيبرس إلى أسوان ، ودخل الناصر مصر ودخل الجميع فى طاعته ، ولم يعف الناصر عن خصمه بل أحضره واعتقله ثم خنقه واستمر الناصر فى حكمه إلى سنة ٧٤١ هـ [2] وبعد ذلك أقيم ابنه أبو بكر ، فما لبث إلا شهرين ، ثم خلع سنة ٧٤٢ هـ ونفى هو وأخوته إلى قبرص ، ثم قتل بها وبعده أقيم أخوه علاء الدين كجك وعمره دون ست سنين فلم يلبث الاستة أشهر ثم خلع واعتقل حتى مات . وبعده تولى أخوه شهاب الدين أحمد الناصر ، وبقى أربعين يوماً ثم خلع سنة ٧٤٣ هـ وقتل سنة ٧٤٥ [3] .

مما تقدم يظهر لنا أن السلاطين لم يحيوا حياة استقرار بل كانوا معرضين للأخطار من عزل ، وقتل ، وإذلال ، وهذا يرجع إلى ضعف بعض السلاطين ، وصغر البعض الآخر حتى طمع الأمراء فى السلطنة ، وانتزعوها من السلاطين الصغار ، كما فعل قلاوون إذ كان مدبراً لشئون الدولة فى عهد السلطان سلامش ابن الظاهر بيبرس ، فاستبد بالسلطة وخلعه من السلطنة ، وكما حصلت لأبناء الناصر محمد بن قلاوون : فكان الواحد منهم لا تطول مدة حكمه .

---

(١) حسن المحاضرة جـ ٢ ص ٧٤

(٢) ص ٧٥ ، ٧٦ نفس المرجع . (٣) ص ٧٧ نفس المرجع .

إن حياة تنطبع بهذا الطابع تؤدى حتما إلى سخط الشعب على الطبقة التى تحيك هذه المؤامرات وتعبث بحرية السلاطين وهى طبقة الأمراء ، كما تدفع الناس إلى حب السلاطين وخاصة من كان عادلا فى حكمه حكيما فى تصرفاته كالسلطان الناصر محمد بن قلاوون فقد طالت مدة حكمه وأحسن سياسة الأمور فأحبته الرعية .

(جـ) موقف الشعب من السلاطين :

ظهر سلاطين المماليك بمظهر حماة الاسلام الذائدين عن حياضه فنصبوا خليفة من العباسيين بعد أن زال عهد الخلافة فى بغداد ، وصدوا هجمات التتار على البلاد الاسلامية فكانوا يشتركون بأنفسهم فى المعارك الحربية مقاتلين ومحرضين ، تحدث صاحب النجوم الزاهرة عن شجاعة الظاهر بيبرس واصفاً له فى إحدى المعارك : « ثم حمل بنفسه — رحمه الله — فلما رأته العساكر حملت نحوه برمتها حملة رجل واحد ، فترجل التتار عن خيولهم ، وقاتلوا قتال الموت فلم يغن عنهم ذلك شيئاً ، وصبر لهم الملك الظاهر وعسكره وهو يكر فى القوم كالأسد الضارى ، ويقتحم الاهوال بنفسه ، ويشجع أصحابه ، ويطيب لهم الموت فى الجهاد إلى أن أنزل الله تعالى نصره عليه[1] .

ومع ما كان لهم من أثر فى قتال الأعداء قد حرصوا على مصالح الرعيه وحكموا بين الناس بالعدل ، فأنصفوا المظلوم ، وخلصوا الحقوق[2] .

وقد تمكن الظاهر بيبرس من قلوب الرعية باحسانه إليهم وبذله وسخائه قال صاحب النجوم الزاهرة « وأما صدقاته فكان يتصدق فى كل سنة بعشرة آلاف أردب قمح فى الفقراء والمساكين وأرباب الزوايا ، وكان يرتب

(١) النجوم الزاهرة جـ٧ ص ١٦٨ .

(٢) نفس المرجع من ص ١٦٣ .

لأيتام الأجناد ما يقوم بهم على كثرتهم ، ووقف وقفاً على تكفين أموات الغرباء بالقاهرة ومصر ، ووقفا ليشترى به خبز ويفرق فى فقراء المسلمين [١] .

فلا عجب إذا التف حوله الناس ، وأجمعوا على محبته لعدله فيهم وحسن بلائه فى الحروب وعطفه على ضعفائهم .

وليس الظاهر إلا أحد السلاطين الذين حازوا رضا القلوب ولا يقل عنه منزلة الناصر محمد بن قلاوون ، فقد هلل الناس وكبروا يوم عاد إلى السلطنة سنة ٦٩٨ هـ بعد أن خلع منها ، واستقبلوه أحسن استقبال « فخرج الأمراء وجميع الناس قاطبة للقائه وكادت القاهرة ومصر ألا يتأخر بهما أحد فرحاً بقدومه .. وأظهر الناس لعودته إلى الملك من السرور مالا يوصف ولا يحد ، وزينت القاهرة ومصر بأفخر زينة ، وأبطل الناس معايشهم ، وضجوا له بالدعاء والشكر لله على عودته إلى الملك [٢] ومما يدل على محبة الشعب للناصر هذا ما كانوا يقومون به من التهانى وإظهار الفرح فى المناسبات المختلفة ، ومن هذه المناسبات عودته منتصراً فى إحدى المواقع الحربية ، فكانوا يزدحمون عند السلطان مهنئين بالانتصار ، وسلامة الوصول [٣]

ولم يتخل الشعب عن الناصر فى الأزمات التى كانت تصيبه ، فيوم أن شعروا بخروج الأمراء عليه وائتمارهم به يريدون قتله تجمعوا عند باب السلطان وأعلنوا سخطهم على الأمراء ، وأخذوا يصيحون : ياناصر يا منصور : الله يخون الخائن . الله يخون من يخون ابن قلاوون . فلما رأى الأمراء تمسكهم به نزلوا على إرادتهم ، ودخلوا على السلطان ، وقبلوا الأرض ، ثم قبلوا يده [٤] .

---

(١) النجوم الزاهرة جـ ٧ ص ١٨٠ .
(٢) النجوم الزاهرة جـ ٨ ص ١١٦ .
(٣) نفس المرجع ص ١٦٨ .
(٤) النجوم الزاهرة ص ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٨٣ .

وبهذا انتهت هذه الأزمة بسلام وكان الفضل للشعب الذى أنقذ سلطانه .

(ط) إلى أى مدى أثرت هذه الأحداث فى الأفكار وفى الرأى العام ؟

وفى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى مرت على البلاد الإسلامية أحداث متلاحقة أولها : سقوط بغداد وما صحبه من قتل العلماء ؛ والقضاء على الخلافة ، ثم أقامة الخلافة فى القاهرة ذرا للرماد فى العيون ، وكانت كما ذكرنا صورية اقتصرت سلطتها على تولية السلاطين ، وما بقى من أمور الدولة بعد هذا فبيد السلاطين ، ثم النزاع حول السلطنة على مصر وما نتج عنه : من قتل السلاطين أو خلعهم . هذه الأحداث الجسام كانت تمثل على مسرح الحياة السياسية ، وكان النظارة هم الطبقات المختلفة من علماء وغيرهم ، وإن الطبقة المثقفة فى كل أمة أشد الناس حساسية وشعوراً بالأحداث الجارية ، ولذا رأيناهم أكثر الناس تأثراً بهذه الأحداث فقد غيرت أفكارهم فى السلطات الحاكمة وبدءوا يشعرون أن عليهم أمانة يجب أداؤها فهم نواب الشعب يجب أن يفصحوا عن رغبته ، وألا تقضى الأمور وهم غائبون .

وكثير من العلماء قد وقفوا للسلاطين مواقف مشرفة ، ويحدثنا السيوطى أن الظاهر بيبرس أفتاه جماعة فى أمر بما يوافق هواه فهب الشيخ محى الدين النووى فى وجهه قائلا : « أفتوك بالباطل[1] »

وذكر السيوطى : « لما خرج الظاهر بيبرس إلى قتال التتار بالشام أخذ فتاوى العلماء بأنه يجوز له أخذ مال من الرعية ليستنصر به على قتال العدو ، فكتب له فقهاء الشام بذلك فقال : هل بقى أحد ؟ فقيل : نعم بقى الشيخ محى الدين النووى فطلبه فحضر فقال : اكتب خطك مع الفقهاء »

---

(١) حسن المحاضرة جـ ٢ ص ٦٦ .

فامتنع فقال : ما سبب امتناعك ؟ فقال : أنا أعرف أنك كنت فى الرق للامير بند قدار ، وليس لك مال ثم منَّ الله عليك وجعلك ملكا ، وسمعت أن عندك ألف مملوك كل مملوك له حياصة من ذهب ، وعندك مائتا جارية لكل جارية حق من الحلى فإذا أنفقت ذلك كله ، وبقيت مماليكك بالبنود الصوف بدلا من الحوائص وبقيت الجوارى بثيابهن دون الحلى ، أفتيتك بأخذ المال من الرعية ، فغضب الظاهر من كلامه ، وقال . أخرج من بلدى يعنى دمشق فقال : السمع والطاعة ، وخرج إلى نوى ، فقال الفقهاء . إن هذا من كبار علمائنا وصلحائنا وممن يقتدى به ، فأعده إلى دمشق ، فرسم برجوعه ، فامتنع الشيخ وقال : لا أدخلها والظاهر بها فمات الظاهر بعد شهر [1] .

هذا يدلنا على الروح الفتية التى سرت فى المسلمين منذ زوال الخلافة العباسية والنكبات التى انزلها التتار بالمسلمين فكان العلماء لا يخشون الحكام ماداموا ينصحونهم ، وما دام هدفهم الصالح العام لا المنفعة الذاتية .

أما التغير الذى طرأ على الرأى العام فهو تغير لمسنا أثره فى موقف الشعب مع السلطان الناصر حين هم الأمراء أن يقتلوه فصاح الناس فى وجوههم حتى استمعوا إلى نداء الشعب وأعلنوا الطاعة للسلطان . وما كان هذا يحدث لولا الوعى الإسلامى الذى نما فى المسلمين ولولا اليقظة التى دبت فى نفوسهم بتأثير الهزات العنيفة التى أصابت جهاز الحكومة الإسلامية .

٢ — السياسة الخارجية :

(ا) علاقة المسلمين بالصليبيين .

(ب) علاقة المسلمين بالتتار .

---

(١) حسن المحاضرة جـ٢ ص ٧١ .

(حـ) أثر هاتين العلاقتين فى نفوس المسلمين .

* * *

(أ) علاقة المسلمين بالصليبيين :

اتصل المسلمون بالمسيحيين أيام الحروب الصليبية ، ويهمنا أن نعرف الدوافع إلى هذه الحروب .

كان الدافع إلى هذه الحروب سوء الحالة الاقتصادية فى أوربا حتى أصبح الناس فى عوز وفقر ، وقد أوهمهم رؤساؤهم أن الشرق الإسلامى بلاد الذهب لايلبث نزيله أن يغتنى وينعم[1] .

كما أن صاحب القسطنطينية ضاق ذرعا بسوء المعاملة التى كان يلقاها من السلاجقة وبالضرائب التى فرضوها عليه ، فاستنجد بملوك أوربا ، واستغاث بالبابا ، ووعده الدخول فى طاعة كنيسته والتخلى عن أرثوذكسيته[2] .

وكان المسيحيون يعتقدون أن المسيح يرضى عن عملهم إذا أخذوا القبر المقدس من أيدى المسلمين .

أضف إلى هذا أن الحجاج إلى بيت المقدس شكوا من المعاملة السيئة التى لاقوها فى بيت المقدس . فى حين أن هذه الشكوى مجانبة للصواب كما سأبين ذلك ، ولكن البابا قد انتهز الفرصة ، فطرق الحديد محميا وخطب خطبته المشهورة فى مدينة كارمون[3] بفرنسا ، وقد اشتملت خطبته على هذه المبادىء[4] .

---

(١) الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد على س ٢٩٤ .
(٢) الإسلام والحضارة العربية س ٢٩٢ .
(٣) خطط الشام جـ ١ س ٢٧٧ .
(٤) محاضرات الدكتور محمد حلمى .

(١) تخليص الأراضى المقدسة من الكفرة الترك الغاشمين .

(٢) تخليص أراضى الأمبراطورية البيزنطية التى استولى عليها الترك ، وضربوها بالنار ، وقتلوا أهلها .

(٣)— حث الأمراء على توسيع أملاكهم فى الشرق الغنى بدلا من القتال فى أراضيهم الفقيرة التى يحصرها البحر ، وتحيط بها سلاسل الجبال «أما الأرض التى ستفتحونها فإنها ستدر عليكم الخير والنعمة» .

ونظرة إلى شكوى الحجاج السابقة ترينا أنها لم تكن من الصواب فى شىء كما ذكرنا ، فقد شهد مؤرخ شهير باستقرار السلام فى هذه البلاد بين المسلمين والنصارى ، قال بردناردى فيس فى مذكراته » :

« إن السلام سائد فوق تلك الربوع بين النصارى والمسلمين حتى إننى لو كنت مسافراً ، ونفق بعيرى أو حمارى الذى ينقل أمتعتى على الطريق وتركتها كلها دون حارس ولا قريب ، وسرت إلى أقرب مدينة ، لأجاب لى بعيراً أو حماراً آخر لوجدت عند عودتى أنها باقية على ماهى لم يمسها أحد[1] « وقال منرو » : كانت هذه الفظائع المنسوبة إلى المسلمين ممزوجة بكثير الأفاويه لتوافق روح ذلك العصر الذى كان أشد توحشا من عصرنا هذا ، وكان النصارى يأخذون قصص هذه الفظائع على علاتها فعظم تأثيرها فى حماسة الكثير منهم ، ولجأ الغربيون إلى أنواع أخرى من الدعوة وإهاجة الأفكار على المسلمين ، فاتهموهم بعبادة الأصنام وأنهم يعتقدون بألوهية محمد[2] .

وقد صدق منرو فى إنصاف الحقيقة ؛ فإن الأوربيين كانوا فى الحروب

---

(١) الإسلام والحضارة العربية لمحمد كردى على ص ٢٩٣ .

(٢) الإسلام والحضارة العربية ص ٢٩٣ .

الصليبية أشد توحشاً فى معاملة المسلمين من معاملة المسلمين لهم ، ومن الأدلة على هذا تنكيل الصليبيين بالمسلمين عند عكا وذبحهم بعد أن أعطوهم الأمان.

وكان عصر الحروب الصليبية فى أوروبا متسما بالوحشية والهمجية والخوف من الغارات التى يشنها البعض على البعض الآخر من وقت لآخر ، وكانوا يعيشون فيما يشبه القلاع ، وكان أصحاب كل قلعة يتوجسون خيفة من أصحاب القلعة المجاورة ، وكان أصحاب الأملاك الصغيرة يهرعون إلى أصحاب الأملاك الفسيحة متنازلين عن أملاكهم مقابل حمايتهم ، وكان كبار الملاك يعطون صغار المزارعين الأرض للزراعة مقابل تعاونهم معهم فى حروبهم ضد أعدائهم ، فالكتاب من الصليبيين كانوا يجسمون أعمال المسلمين مع الصليبيين ؛ لتلائم ماهم عليه من وحشية وهمجية ، وليحملوا بنى جلدتهم على قتال المسلمين . وواضح أن العصر الحديث فى أوروبا ليس فيه مثل هذه الوحشية والهمجية فراية الأمن مرفرفة فوق ربوعه لولا مايعكر الصفو من شبح الحرب ومن الأعمال العدوانية التى يرتكبها المستعمرون مع سكان البلاد فى أفريقيا الشمالية «الجزائر ومراكش» لبى المسيحيون دعوة البابا فجاءت الحملة الأولى واستولت على الرها ثم استولت على القدس ، ونكلت بأهلها ، ولم ينج مسلم ولا يهودى « ولبث الفرنج يقتلون فى المسلمين بالقدس أسبوعا وقتل من المسلمين فى المسجد الأقصى ما يزيد على سبعين ألف نفس من جماعة كثيرة من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ممن جاور فى ذلك الموضع الشريف وغنموا مالا يقع عليه الإحصاء[1] .

وإن هذه الفظائع التى ارتكبها المسيحيون فى القدس قد استرعت أنظار المنصفين من المؤرخين فيرى ميشو : « إن هذه الفظائع نوع من التعصب الأعمى الذى لم يسبق له نظير » .

---

(١) خطط الشام ج ١ ص ٢٨٢ .

نجحت هذه الحملة وكونت أربع إمارات : القدس ، أنطاكية ، الرها ، طرابلس[1] .

ويرجع نجاح هذه الحملة إلى ضعف المقاومة التى لاقتها من المسلمين قال «جب» المستشرق الإنجليزى : أما أن الحرب الصليبية الأولى مدينة إلى حد كبير فى نجاحها إلى ضعف المقاومة التى لاقتها لحقيقة يقبلها كل المؤرخين المحدثين .

إن التعقد فى الحالة السياسية بسوريا فى نهاية القرن الحادى عشر الميلادى والعقود الأولى من القرن الثانى عشر كان عنصراً هاماً فى تاريخ الصليبيات .

ويقول مؤرخ آخر « لين بول » : لو تقدم الزمن قليلا بالحملة الصليبية الأولى لصدمتهم قوة السلاجقة ، ولو تأخر بهم قليلا لكان من المحتمل أن يلقى بهم زنكى أو نور الدين فى البحر الذى جاءوا منه ، ولكنها كانت فترة من الفترات السعيدة للأوربيين أن قرروا السير إلى الأراضى المقدسة فى هذه الفترة التى اضطرب فيها النظام فى الدولة الإسلامية[2] لم يهنأ الصليبيون كثيراً بهذا الانتصار ، فقد هيء للمسلمين حكام أقوياء تمكنوا من استرداد كل المدن التى استولى عليها الصليبيون .

ففى عام ٥٣٩ هـ تمكن عماد الدين زنكى من فتح الرها ، وبهذا قضى على إمارة الشمال الصليبية[3] ، وفى عام ٥٨٣ هـ أستطاع صلاح الدين الأيوبى انتزاع القدس من أيديهم وعاملهم أحسن معاملة ، ولو قارنا بين معاملته لهم وبين

---

(١) خطط الشام ص ٢٧٨ .
(٢) محاضرات الدكتور محمد حلمى .
(٣) خطط الشام ج ٢ ص ١٣ .

معاملتهم للمسلمين يوم فتحوا بيت المقـــــدس عام ٤٩١ هـ لوجدنا فرقاً شاسعاً .

ولاعجب فى ذلك فهذه روح الإسلام مقتبسة من كلة محمد عليه السلام لقريش يوم فتح مكة : « اذهبوا فأنتم الطلقاء ».

وقد سرت هـذه الروح فى دماء المسلمين ، فـكانوا أهل عفو وأصحاب مروءة .

ومما يؤسف له أن الفرنج أخذوا بيت المقدس من المسلمين عام ٦٢٥ هـ .

وكان ذلك على يد الـكامل ابن أخى صلاح الدين ليتفرغ لمناوأة خصومه من بنى جلدته . قال شهاب الدين المقدسى[1] « جاء الخبر بأن الـكامل أخلى البيت المقدس من المسلمين ، وسلمه إلى الفرنج ، وصالحهم على ذلك وعلى تسليم جملة من القرى ، فتسلموه ودخلوه مع ملـكهم الأنبرور ، وكانت هذه من الوصمات التى دخلت على المسلمين ، وكانت سبباً فى أن توغرت قلوب أهل دمشق على الـكامل ومن معه » .

مرت الأيام ، وجاء بيبرس سلطاناً على مصر والشام ، فاشتبك مع الصليبيين ، وضرب المدن التى استولوا عليها ، وحاصر قيسارية ، فسقطت بعد خمسة أيام ، وهاجم أنطاكية ، فسلمت الحامية ، وأشعلت النيران فى معقلهم ، فأتت على المدينة ، وصارت أثراً بعد عين .

وقد كتب بيبرس رسالة تهـكم إلى بوهمند ملك أنطاكية يشاطره الحزن والأسى على مصير حاضرة ملـكه : « إن الله أكبر قد أسكتت نواقيس كنائسكم » .

---

(١) تراجم رجال القرنين والسادس السابع ص ١٥٤

وفتحت طرابلس فى عهد المنصور قلاوون سنة ٦٨٨ هـ .

ثم جاء[1] بعده ابنه الأشرف خليل ، فسار سيرة والده فى مناوأتهم ، فخرب صيدا ، واستولى على بيروت وعلى صور . وهدم عكا حتى أصبحت خرابا وقد وجد مكتوبا على باب كنيسة من كنائس عكا .

جمع الكنائس إن تكن عبثت بكم أيدى الحوادث أو تغير حال
فلطالما سجدت على أبوابكم شم[2] الأنوف جحاجح أبطال
صبرا على هذا المصاب فإنه يوم بيوم والحروب سجال

وآخر محاولة بذلها الصليبيون كانت على يد لويس ملك فرنسا ، فجاء إلى دمياط وقد منى بهزيمة منكرة فى المنصورة ، وأخذ أسيرا هو ومن معه من الجنود ، ثم افتدى نفسه ومن معه ، ثم زين له أخوه الذهاب إلى تونس ، ومنها إلى مصر والشام ، فهلك فى تونس بمرض أصابه . وبذلك انتهت الحروب الصليبية التى انتهت بفشل ملك فرنسا[3] ، وقد ختم جبون هذه الحروب بقوله : « ساد سكون محزن على امتداد ذلك الساحل الذى ظل أزماناً طويلة ميداناً تسمع فيه قعقعة سيوف نضال العالم[4] » .

هذه الحروب قد ابتدأت منذ عام ٤٩٠ هـ ، واستمرت إلى سنة ٦٩٠ هـ ، وقد ذهب ضحيتها الكثير من الأرواح والأموال ، وقد خرج منها المسلمون

---

(١) خطط الشام بتصرف جـ ٢ ص ١٢٧ .

(٢) الشمم : ارتفاع قصبة الأنف وحسنها واستواء أعلاها وانتصاب الأرنبة فهو أشم ، الأشم : السيد ذو الأنفة القاموس ٤/١٢٧ ، والجحجح السيد كالجحجاح جمعه جحا جح وجحاجحة وجحاجيح القاموس ١/٢١٧ .

والسجل الدلو العظيمة ، والحرب بينهم سجال ككتاب أى سجل منها على هؤلاء وآخر على هؤلاء القاموس ٣/٢٩٣ .

(٣) خطط الشام جـ ٢ ص ١٢٩ .

(٤) تاريخ دولة المماليك فى مصر ص ٩٢ لسير وليم موير — ترجمة محمود عابدين .

وقد صهرتهم التجربة ، والتقوا بالفرنج فى ساحات الوغى ، فعرفوا عنهم الكثير من الفنون الحربية .

ويجب أن نضع نصب أعيننا هذه الحقيقة المهمة : صبغ المسيحيون هذه الحرب بصبغة الدين ، فزعموا أنهم يحاربون لتخليص البيت المقدس واستجابة للعقيدة الدينية . وإن هذا التعصب من جانب المسيحيين لدينهم وعقائدهم كان له رد فعل فى نفوس المسلمين فخلق فيهم الاستمساك بدينهم والعمل على نصرته .

وقد خلقت هذه الحروب فى نفوس المسلمين روح الاستبسال والتضحية وخلعت عنهم ثوب الخمول ، فاتخذوا الجهاد شعارا لهم . كما أكسبتهم سمعة طيبة لدى العالم المسيحى ، ونفت هذه الأقاويل التى كانت تفترى عليهم من أنهم وثنيون قساة الأكباد . ورجع الآلاف من الغزاة الصليبيين إلى مواطنهم يحملون أخبارا تناقض ما كان ينشره دعاة الحرب من رؤساء الكنيسة من أن المسلمين جماعة من الوثنيين غلبوا على الأرض المقدسة ، وأجلوا عنها دين التوحيد ، ونفوا منها كل فضيلة وإخلاص ، وهم وحوش ضارية وحيوانات مفترسة .

فلما قفل الغزاة إلى ديارهم قصوا على قومهم أن أعداءهم كانوا أهل دين وتوحيد ومروءة وذوى ود ووفاء وفضل ومحبة[1] .

---

(١) الإسلام والحضارة العربية جـ ١ ص ٣١٧ ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٠ م ونسبه إلى الشيخ محمد عبده

(ب) علاقة المسلمين بالتتار :

جاء التتار من شمالى الصين مغيرين على العالم الإسلامى يستولون على البلاد ويشردون العباد لا يرعون لهم حرمة ، ولا يقدرون مسئولية ، وكانوا تحت راية جنكيز ، أعظم فاتح عرفه التاريخ ، وأعظم مخرب قام فى الأرض ، خرب أقطارا وأمصارا ، وقد قيل عنه : مادهى الإسلام بمثله[1] ، فهم غلاظ الأكباد لا دين لهم يأكلون الكلاب والخنازير ، ولا يعرفون زواجا بل المرأة يأتيها غير واحد ، ولقد بلى الإسلام والمسلمون فى هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم :

منها هؤلاء التتار قبحهم الله ، أقبلوا من المشرق ففعلوا الأفعال التى يستعظمها كل من سمع بها ، ومنها خروج الفرنج لعنهم الله من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر .. وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم[2] .

وظلوا يغيرون على البلاد حتى سقطت بغداد فى أيديهم سنة ٦٥٦ هـ[3] ولم تكن أطماعهم لتقف عند حد غير أن المماليك أوقفوا زحفهم بهزيمتهم فى موقعة « عين جالوت » تلك الموقعة التى خسروا فيها الكثير من الرجال والأموال حتى « كانت نساؤهم تسير وسط الشوارع نائحات صارخات مرسلات شعورهن لإذكاء نيران الحماسة فى قلوب الرجال[4] » .

ويعد انتصار المماليك فى موقعة « عين جالوت » على يد قطز دليلا مكن

---

(١) الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد على ١/٣٢٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٠ م

(٢) الكامل لابن الأثير ج ١٢ ص ١٤٧ سنة ٦١٧ هـ تحت عنوان خروج التتار الى بلاد الإسلام .

(٣) سقطت بغداد على يد هولاكو .

(٤) دراسات فى تاريخ المماليك البحرية للدكتور على إبراهيم حسن ص ١٤٦ مطبعة الاعتماد سنة ١٩٤٤ .

من سلطانهم ، وأثبت للعالم أجمع أن هناك دولة تستطيع أن تقوم على حماية الإسلام بعد سقوط الخلافة فى بغداد .

وهذه المعركة تستحق قول بعض المؤرخين :

« إن معركة عين جالوت أنقذت العالم المسيحى من التتر فى وقت لم يكن من السهل على أى بلد فى أوربا أن يصمد لهم أو يقاومهم »[1] .

كانت هذه الموقعة كافية للقضاء على التتار نهائياً غير أن حالة الضعف التى كانت تعانيها البلاد نتيجة للنزاع على السلطة شجعت التتار على معاودة الهجمات .

ومن المواقع التى هزم فيها المسلمون موقعة الخزندار ، ثم موقعة حمص ، وبعدها اتجه التتار نحو دمشق لفتحها ، ففزع القوم ، وخرج جماعة من العلماء منهم ابن تيمية وابن جماعة إلى غازان[2] يطلبون منه الأمان ، فأعطاهم الأمان ولكنه كان سراباً يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، فقد عادت جنده فى بلاد الشام ، ونهبوا ما شاءوا .

التقت جيوش غازان بجيوش المماليك وعلى رأسهم السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، ومعه الخليفة فى موقعة مرج الصفر فى رمضان سنة ٧٠٢ هـ على مقربة من حمص ، فهزم التتار شر هزيمة ومات كثير من جنوده ظمأ ، ولم تقم لغازان بعد ذلك قائمة ، وندع ابن تغرى بردى يصف لنا هذه الموقعة قال: «ومشى السلطان على التتار والخليفة بجانبه ، ومعهما القراء يتلون القرآن ، ويحثون على الجهاد ويشوقون إلى الجنة ، وسار الخليفة يقول : « يا مجاهدون لا تنظروا لسلطانكم قاتلوا عن دين نبيكم صلى الله عليه وسلم وعن حريمكم ، والناس فى بكاء

---

(١) من أعلام الإسلام « ابن تيمية » للمرحوم الشيخ عبد العزيز المراغى ص ١٢ .

(٢) غازان قائد التتار سنة ٦٩٩ وكان يريد فتح الشام — الإسلام والحضارة العربية ٢/٣٢٣ .

شديد ومنهم من سقط عن فرسه إلى الأرض ... وكل ذلك والسلطان والخليفة يكران فى العساكر يميناً وشمالا[1] ويقول : « ركبهم بلاء الله من المسلمين ، وأيدهم الله تعالى بنصره حتى حصدوا رءوس التتار عن أبدانهم ، ووضعوا فيهم السيف ومروا فى أثرهم قتلا وأسرا ...

ثم كتب بهذا الفتح العظيم إلى سائر الأقطار . . . وتساقطت عبرات الناس فرحا ، ودقت البشائر بسائر الممالك[2] .

وقد أراح الله المسلمين من غازان فمات غيظا عقب الهزيمة وهو لايزال غض الإهاب سنة ٧٠٤ هـ[3] .

لم تقف علاقة التتار بالمسلمين عند هذا الحد بل امتدت إلى سنة ٧٢٢ هـ ، فقد تفاهم الناصر وأبو سعيد حاكم التتار ، وزالت الأحقاد بين الفريقين ، وحل الود والصفاء محل الجفاء والخصام[4] .

(ج) أثر هاتين العلاقتين فى نفوس المسلمين :

خرج الناس من هذه الحرب وعندهم اعتداد بأنفسهم ، وهذا كثيرا ما يحدث عندما تخرج الجيوش من الحروب منتصرة ، فتطلعوا إلى الحرية فى حياتهم السياسية وحياتهم الفكرية .

أما حريتهم السياسية فقد بدت مظاهرها فى علاقتهم بحكامهم فلم يعودوا يستسلمون لهم فى كل شىء ، بل رأينا كثيرا منهم يناقشون الحكام فيما يأتون من الأعمال .

---

(١) النجوم الزاهرة ج ٨ ص ١٦٠ ،

(٢) نفس المرجع ص ١٦٣ .

(٣) دراسات فى تاريخ المماليك البحرية ص ١٠٩ .

(٤) نفس المرجع ص ١٦١ ، ص ١٦٢ .

ومن هذا ما جاء فى حسن المحاضرة : إن الظاهر بيبرس ظلم أهل الشام غير مرة . وأفتاه جماعة بما يوافق هواه ، فقام الشيخ محيى الدين النووى فى وجهه وأنكر عليه وقال : أفتوك بالباطل[1] . ومن مواقف عز الدين بن عبدالسلام المشرفة جرأته فى الحق مهما كان شأن من يخاطبه ، فقد روى أن الظاهر بيبرس هم بأخذ البيعة لنفسه بالسلطنة بعد قتل قطز ، فجمع الأمراء والقضاة والعامة ، وأوشكت البيعة أن تنعقد غير أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام امتنع عن مبايعته لأنه لم يثبت لديه عتق بيبرس وحريته . وقال له : يا ركن الدين ، أنا أعرفك مملوك البندقدار ، فاستحضر بيبرس شهودا شهدوا على خروجه من ملك البندقدار وحريته ، فتمت البيعة[2] ومن جرأته فى الحق أنه أعلن أن بعض الأمراء لا يزال رقيقاً وأن تصرفاتهم ملغية إلا إذا بيعوا ، وأعتقوا ، ووضع ثمنهم فى بيت المال ، وكان منهم نائب السلطنة ، فهاج ، وماج ، ولكن فى غير طائل ، فقد تم ما اقترحه الشيخ عز الدين .

ووقف الشيخ عز الدين ببيعهم فى مزاد علنى ، وغالى فى ثمنهم . ووضع المال فى بيت المال[3] .

هذه الحرية فى معالجة الأمور تجاوزت دائرة الأمور السياسية إلى الحرية الفكرية ، تلك الحرية التى ظهر أثرها فى الأبحاث العلمية . ولعل هذا يفسر لنا هذا الاتجاه الذى سار عليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من حرية فى البحث العلمى كان من أثرها آراء جديدة لم يسبقهما إليها غيرهما من المفكرين .

ومن هذا ما أثر عن تيمية من آراء فى السفر الذى يبيح قصر الصلاة

---

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٦٦ المطبعة الشرفية .

(٢) عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمى والأدبى المجلد الثالث للاستاذ محمود رزق سليم ص ١٨٢ .

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ج ٥/٨٤ ، ٨٥ المطبعة الحسينية .

وجهها، فقد رأى أن مطلق السفر يبيح ذلك[1] . ومن آرائه التى لم يسبق إليها رأيه فى أن الطلاق بلفظ الثلاث يقع واحدة، وفى أن الحلف بالطلاق يمين تجب به كفارة ولا يقع به الطلاق، وفى أن الطلاق فى الحيض لا يقع .

وأما الحرية عند ابن القيم فستظهر فيما سيأتى[2] .

ولقد كانت هذه الحروب مجالا للبحث الفقهى فقد أثير حولها السؤال الآتى :ـ

هل يجوز قتال التتار ؟ ومن أى قبيل هو ؟ فإنهم يظهرون الإسلام وليسوا بغاة على الإمام فإنهم لم يكونوا فى طاعته فى وقت ثم خالفوه .

فقال الشيخ تقى الدين : هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا على علىّ ومعاوية، ورأوا أنهم أحق بالأمر منهما وهؤلاء يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق من المسلمين، ويعيبون على المسلمين ماهم متلبسون به من المعاصى والظلم وهم متلبسون بما هو أعظم منه بأضعاف مضاعفة، فتفطن العلماء والناس لذلك وكان يقول للناس :

إذا رأيتمونى من ذلك الجانب وعلى رأسى مصحف فاقتلونى، فتشجع الناس فى قتال التتار وقويت قلوبهم ونياتهم ولله الحمد[3] . ومن الأبحاث التى أثيرت كذلك الإفطار فى القتال هل يجوز أم لا ؟ .

« وقد أفتى ابن تيمية بالفطر مدة القتال، وأفطر هو أيضاً وكان يدور على الأجناد والأمراء، فيأكل من شىء معه فى يده ليعلمهم أن إفطارهم ليقووا

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ٢/٢، ٣/٤

(٢) فتاوى ابن تيمية ٣/٥، ٢٦، ٣٦، ٣٨، ٤٦، ٤٧، ١٣٠ ابن تيمية للاستاذ محمد أبى زهرة ٤١٥، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٩

(٣) البداية والنهاية مطبعة السعادة ج ١٤ ص ٢٣، ٢٤

على القتال أفضل فيأ كل الناس . وكان يتأول فى الشاميين قوله صلى الله عليه وسلم : « إنكم ملاقو العدو غدا والفطر أقوى لكم »[1] .

كذلك أثارت هذه الحرب وما اقتضته من أموال تفرض على الناس البحث فى طريق إباحتها : هل تباح لما فيها من المصلحة العامة ؛ ولذا تكلم الفقهاء فى المصلحة ومقامها من النصوص « فنجد فريقا من الفقهاء غالوا فى تقديرها كالطوفى تلميذ ابن تيمية الذى فرض أن المصلحة تقف معارضة أحيانا للنص المقطوع به ، وأنها تخصصه ، ووجدنا فريقا آخر قد قبلها فى اعتدال ، فعارض بها الأدلة الظنية » .

وفريقا أثبت أن المصلحة فيما جاءت به النصوص الثابتة والأقيسة الصحيحة ، كما نرى فيما كتبه العز بن عبد السلام فى كتابه « قواعد الأحكام فى مصالح الأنام » .

وهكذا كانت المصلحة موضع دراسات فقهية ومقامها من النصوص موضع فحص العلماء . ولقد رأينا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يردان كل المصالح الاجتماعية والآراء الفقهية المبنية على المصلحة والحاجة إلى الأصول الشرعية العامة[٥] .

٣ — الحالة العلمية :

(ا) كلمة موجزة . (ب) دور التعليم (جـ) المؤلفات .
(د) الحفاظ (هـ) المجتهدون .

***

---

(١) نفس المرجع ج ١٤ ص ٢٦
(٢) ابن تيمية ص ١٤٧ للاستاذ محمد أبى زهرة .

(ا) كلمة موجزة :

عرف المماليك أن العلم سياج الدولة وعمادها ، فعملوا على تشجيع العلوم ، وقربوا العلماء ، وأجزلوا لهم العطاء ، وذلك لأنهم كانوا ينشئون دولة ، فرأوا أن خير ما يضمن لها البقاء هو تشجيع العلوم والظهور أمام المسلمين بمظهر حماة الدين المدافعين عنه ، وقد ظهر هذا من موقفهم من التتار ومن هجمات الصليبيين وبهذا كسبوا عطف الرأى العام فلم يجد خصومهم منفذاً للطعن عليهم أو ثغرة ينفذون منها إلى النيل منهم .

وقد ساهم العلماء فى بناء هذه النهضة العلمية . فهبوا لإحياء العلوم بعد النكبة التى قضت على التراث العلمى يوم سقطت بغداد ، وذهب ضحيتها كثير من العلماء وعديد من الكتب القيمة ، من هذا نرى أن الأسباب توافرت على نهضة علمية آتت ثمارها فزخرت المكتبة العربية بثمار فكرية فى الدراسة المتنوعة فالعلم ينهض فى ظل حكام مخلصين له مشجعين عليه ، وعلى يد علماء متوفرين على البحث مقبلين عليه وهذا ما حدث فى هذه الفترة من تاريخ المسلمين :

(ب) دور التعليم :

المساجد ، المدارس ، الخوانق والربط .

اتخذت المساجد والزوايا دوراً للتعليم ، وتخرج فيها الكثير من العلماء منذ وقت بعيد ولا تزال لبعض المساجد دوراً للتعليم فى مصر ، ولو ذهبت إلى الجامع الأزهر الآن أو الجامع الأحمدى بطنطا لوجدت حلقات الدراسة مزدحمة متراصة ، وأهم المساجد التى قصدها طلاب العلم أربعة :

١ — جامع عمرو :

وهو أول مسجد أسس بديار مصر بعد الفتح العربي بمدينة الفسطاط[1] .
وأول من زاد في هذا الجامع مسلمة بن مخلد الأنصاري سنة ٥٢ هـ وكان يومئذ أمير مصر من قبل معاوية . وفي سنة ٦٨٧ هـ شكا قاضي القضاة تقي الدين أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الوهاب ابن بنت الأعز للملك المنصور قلاوون سوء حال جامع عمرو بمصر ، وسوء حال الجامع الأزهر بالقاهرة وطلب منه أن يرد الوقف المسلوب منهما ، ولكنه لم يجبه إلى ما طلبه .

وفي سنة ٧٠٢ هـ اتفق الأميران بيبرس الجاشنكير وهو يومئذ استادار الملك الناصر محمد بن قلاوون ، والأمير سلار وهو نائب السلطنة . وإليهما تدبير الدولة — على عمارة الجامعين بمصر والقاهرة ، فتولى بيبرس عمارة الجامع الحاكمي بالقاهرة ، وهو المعروف الآن بجامع الحاكم بالنحاسين .

وتولى سلار عمارة جامع عمرو بمصر . وكان بالجامع زوايا يدرس فيها الفقه : منها زاوية الإمام الشافعي — رضي الله عنه — يقال . إنه درس بها الشافعي فعرفت به ، وظل الفقهاء والعلماء يعلمون بها مدة طويلة .

ومنها الزاويا المجدية نسبة إلى مجد الدين وكان وزير الملك الأشرف موسى ابن العادل ابن أيوب بحران . وكان التدريس بها منصباً رفيعاً .

ولهذا تراه عهد إلى قريبه قاضي القضاة البهنسي بالتدريس فيها وتوفى مجد الدين في صفر سنة ٦٢٨ هـ بدمشق ، وقد أوقف عدة أوقاف على هذه الزاوية .

ومنها الزاوية الصاحبيه تنسب إلى الصاحب[2] تاج الدين محمد بن

---

(١) الخطط جـ ٤ ص ٤ .   (٢) وهو الذي عمر « رباط الآثار » كما سيأتي . الخطط التوفيقية ٥٢/٦ انظر ترجمته في نفس المرجع والصفحة

فخر الدين محمد بن بهاء الدين بن حنا وقد جعل لها مدرسين أحدهما مالكى والآخر شافعى وقد أوقف عليها وقفاً يدر عليها خيراً كثيراً .

ومنها الزاوية الكمالية تنسب إلى كمال الدين السمنودى . ومنها الزاوية التاجية تنسب إلى تاج الدين السطحى .

ومنها الزاوية المعينية تنسب إلى معين الدين الدهروطى فى الجانب الشرقى من الجامع [1] ومنها الزاوية العلائية تنسب إلى علاء الدين الضرير . ومنها الزاوية الزينية تنسب إلى الصاحب زين الدين .

وجاء فى الخطط أن شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن الصائغ الحنفى أدرك بجامع عمرو بن العاص بمصر قبل الوباء الكائن فى سنة ٧٤٩ هـ بضعا وأربعين حلقة لإقراء العلم لا تكاد تبرح منه [2] ، وقد ظلت الدراسة بجامع عمرو تسير جنباً إلى جنب مع الدراسة بالأزهر قال المرحوم على باشا : «والعزيز هو أول من أقام الدرس بمعلوم ، ثم فى مدته عمل الوزير يعقوب بن كلس مجلساً فى داره يحضره الفقهاء والمتكلمون وأهل الجدل ، وكان يقرأ فيه كتاب فقه على مذهب الفاطمية وعمل أيضاً مجلساً بجامع مصر لقراءة ذلك الكتاب ، وكان يسمى كتاب الوزير [3] » ويدل على هذا أن قاضى القضاة البهنسى تولى التدريس بالزاوية المجدية بأمر الوزير مجد الدين المتوفى سنة ٦٢٨ هـ كما تقدم . فهذا يدل على أن الدراسة لم تنقطع من جامع عمرو ببناء الجامع الأزهر ، ويدل على هذا أيضاً ما سبق من أن ابن الصائغ الحنفى أدرك بجامع عمرو سنة ٧٤٩ هـ بضعاً وأربعين حلقة لإقراء العلم .

---

(١) الخطط التوفيقية ٤/٧ .
(٢) الخطط للمقريزى ج ٤ ص ٧ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٢١ .
(٣) الخطط التوفيقية ١/١١ .

٢ — جامع ابن طولون :

ابتدأ الأمير أبو العباس أحمد بن طولون بعد بناء القطائع سنة ٢٦٣ ﻫ في بناء الجامع وأتمه سنة ٢٦٦ ﻫ .

وبعد أن أتمه كان الناس يصلون فيه الجمعة ، ثم يخرجون بعد الصلاة إلى مجلس الربيع بن سليمان ليكتبوا العلم . وفي سنة ٦٤٦ ﻫ كان للمنصور حسام الدين لاجين المنصوري سلطان مصر ، وفي عهده عمر الجامع ، وأزال كل ما كان فيه من تخريب ، وبلطه ، وبيضه ورتب فيه درساً للفقه على المذاهب الأربعة ، ودرساً لتفسير القرآن الكريم ، ودرساً للحديث ودرساً للطب ، وقرر للخطيب معلوماً ، وجعل له إماماً راتباً . ومؤذنين ، وفراشين ، وقومة وأنشأ بجانبه مكتباً لإقراء أيتام المسلمين كتاب الله عز وجل ، وذلك لأنه لما قتل الأشرف خليلا اختفى بمنارته ، فنذر إن نجاه الله ليعمرنه فلما نجاه وفى بنذره .

وفي سنة ٧٦٧ ﻫ جدد الأمير يلبغا العمري الخاصكي درساً بجامع بن طولون فيه سبعة مدرسين للحنفية ، وقرر لكل فقيه من الطلبة في الشهر أربعين درهماً وأردب قمح فانتقل جماعة من الشافعية إلى مذهب الحنفية (١) .

٣ — الجامع الأزهر :

أنشأه القائد جوهر ، فابتدأ في بنائه سنة ٣٥٩ ﻫ وأتمه سنة ٣٦١ ﻫ ، وفي سنة ٣٧٨ ﻫ سأل الوزير أبو الفرج يعقوب بن يوسف بن كلس الخليفة العزيز بالله أن يعطي جماعة من الفقهاء ، فأعطاهم ما يكفيهم ، وبنى لهم داراً بجوار الجامع الأزهر ، فكانوا يأتون إليه يوم الجمعة للصلاة ، فإذا فرغوا من الصلاة جلسوا للتدريس حتى صلاة العصر .

---

(١) الخطط للمقريزي ج ٤ ص ٣٦ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٢ .

ومن هذا نرى أنه كان فى عهد الفاطميين دار للتعليم ، وكذلك فى عهد الأيوبيين ، وكذلك كان فى عهد المماليك : فقد عمل الأمير بيلبك الخازندار فيه مقصورة كبيرة رتب فيها جماعة من الفقهاء لقراءة الفقه على مذهب الإمام الشافعى رحمه الله كما عين محدثاً يعلم الناس وسبعة لقراءة القرآن ومدرساً، ووقف عليهم الأوقاف التى تكفيهم مئونتهم ، وفى سنة ٧٦١ هـ عمر الأمير سعد الدين بشير الجامع ورتب فيه مصحفاً ، وجعل له قارئاً وأنشأ مكتباً لإقراء أيتام المسلمين كتاب الله العزيز ورتب للفقراء المجاورين طعاماً يطبخ كل يوم ، ورتب فيه درساً للفقهاء من الحنفية يجلس مدرسهم لإلقاء الفقه فى المحراب الكبير ، ووقف على ذلك أوقافاً عديدة .

قال المقريزى[1] ، لم يزل فى هذا الجامع منذ بنى عدة من الفقراء يلازمون الإقامة فيه ، وبلغت عدتهم فى هذه الأيام[2] سبعمائة وخمسين رجلا ما بين عجم وزيالمة ، ومن أهل ريف مصر ومغاربة ، ولكل طائفة رواق يعرف بهم ، فلا يزال الجامع عامراً بتلاوة القرآن ودراسته وتلقينه والاشتغال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر ، فيجد الإنسان إذا دخل هذا الجامع من الأنس بالله والارتياح وترويح النفس مالا يجده فى غيره .

وسار أرباب الأموال يقصدون هذا الجامع بأنواع البر من الذهب والفضة والفلوس إعانة للمجاورين فيه على عبادة الله تعالى[3] .

---

(١) الخطط التوفيقية ج ٤ ص ٥٤ .

(٢) يقصد سنة ٨١٨ هـ . ص ٥٤ ج ٤ الخطط التوفيقية .

(٣) الخطط المقريزية ج ٤ ص ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ .

٤ - جامع الحاكم :

ابتدأ فى إنشائه أمير المؤمنين العزيز بالله بن المعز لدين الله ثم أكمله ابنه الحاكم بأمر الله سنة ٣٩٣ هـ .

وفى سنة ٧٠٣ هـ أصلحه الأمير بيبرس الجاشنكير ورتب فيه دروساً أربعة فى الفقه على مذاهب الأئمة الأربعة ودرساً لإقراء الحديث النبوى وجعل لكل درس مدرساً وكثيراً من الطلبة فكان مدرس الشافعية قاضى القضاة بدر الدين محمد بن جماعة الشافعى ومدرس الحنفية قاضى القضاة شمس الدين أحمد السروجى الحنفى ، ومدرس المالكية قاضى القضاة زين الدين على بن مخلوف المالكى ، ومدرس الحنابلة قاضى القضاة شرف الدين الحرانى ، وكان مدرس الحديث الشيخ سعد الدين مسعود الحارثى ومدرس النحو الشيخ أثير الدين أبا حيان ومدرس القراءات السبع الشيخ نور الدين الشطنوفى ، كما جعل فيه قراء لتعليم القرآن الكريم وقراء يتناوبون قراءة القرآن (١)

المدارس

سأكتفى بذكر المشهور من المدارس التى قصدها طلاب العلم لتلقى العلوم المختلفة . ومن هذه المدارس .

- المدرسة الصلاحية ويقال لها الناصرية :

أسسها السلطان الناصر صلاح الدين بن أيوب ٥٧٢هـ . وممن تولى التدريس بها قاضى القضاة تاج الدين بن بنت الأعز ثم قاضى القضاة تقى الدين بن رزين ، ثم قاضى القضاة تقى الدين ابن بنت الأعز . ثم قاضى القضاة شيخ الاسلام تقى الدين ابن دقيق العيد ، وقد توالى عليها عدد من مشاهير العلماء فى ذلك العصر (٢) .

---

(١) الخطط المقريزية ج٤ ص ٥٧ .

(٢) حسن المحاضرة للسيوطى ج ٢ ص ١٤٠ ، ١٤١ وفى الخطط التوفيقية ٩/٦ : أن هذه المدرسة كانت بجوار قبة الإمام الشافعى ، وقد أزيلت وبنى فى مكانها جامع الإمام الشافعى وانظر الخطط المقريزية ١٩٣/٤ .

٢ — المدرسة الكاملية :

كانت دار حديث ، وتمت سنة ٦٣١ هـ ، وتعتبر الدار الثانية للحديث أما الدار الأولى فقد بناها الملك نور الدين محمود بن زنكى بدمشق . وهذه المدرسة تنسب إلى الملك الكامل ، وممن وليها ابن دقيق العيد والبدر بن جماعة(١) .

وقف هذه المدرسة الملك الكامل على المشتغلين بالحديث النبوى ومن بعدهم على الفقهاء الشافعية ، ووقف عليها الربع الذى بجوارها ، وهذه المدرسة على رأس الشارع الجديد : شارع النحاسين الموصل إلى بيت القاضى ، ومابرحت تلك المدرسة بيد أعيان الفقهاء إلى سنة ٨٠٦ هـ ، فتلاشت تماما .

قال صاحب الخطط التوفيقية : وقد هدمت الآن وأخذ معظمها فى الشارع (يقصد شارع النحاسين(٢)) .

وقد عرف الملك الكامل بمناظرة العلماء واختبارهم فى مسائل غريبة عن الفقه والنحو ، فمن أجاب عنها حظى عنده . وكان يبيت عنده بقلعة الجبل عدد من العلماء ليسامروه ، وكان للعلم والأدب عنده نفاق فقصده الناس لذلك ، وصار يطلق الأرزاق الدارة لمن يقصده لهذا(٣) .

٣ — المدرسة الظاهرية :

تنسب إلى الظاهر بيبرس البندقدارى ابتدأ فى عمارتها فى سنة ٦٦٠ هـ ، وفرغ منها سنة ٦٦٢ هـ ويوم أن فرغ من بنائها جاء الفقهاء ، وجلست كل طائفة

---

(١) نفس المرجع ج ٢ ص ١٤٢ .

(٢) الخطط الجديدة التوفيقية لمصر القاهرة لعلى مبارك ٥/٨٨ ، ٦ / ١٤ ، الخطط المقريزية ٤/٢١١ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١٥ .

منهم فى إيوان خاص بها . فالشافعية جلسوا فى الإيوان القبلى وكان مدرسهم الشيخ تقى الدين محمد بن رزين الحموى والحنفية جلسوا بالإيوان البحرى وكان مدرسهم الصدر مجد الدين عبد الرحمن بن الصاحب كمال الدين عمر بن العديم الحلبى وجلس أهل الحديث بالإيوان الشرقى ، وكان مدرسهم الشيخ شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدمياطى ، وجلس القراء بالقراءات السبع بالإيوان الغربى ، وكان شيخهم الفقيه كمال الدين المحلى ، وقرروا كلهم الدروس ، وتناظروا فى علومهم :

وقد أنشأ بها خزانة كتب تشتمل على أمهات الكتب فى سائر العلوم ، وبنى بجانبها مكتبا لتعليم أيتام المسلمين كتاب الله تعالى . وأجرى عليهم الجرايات والكسوة[1] قال صاحب الخطط التوفيقية : « وقد هدم الآن أكثرها ، وصارت جهتين يمر بينهما شارع إلى المحكمة الكبرى وباقيها خراب » .

٤ — المدرسة المنصورية :

تنسب إلى الملك المنصور قلاوون الذى أنشأها على يد الأمير علم الدين سنجر الشجاعى ، ورتب بها دروسا أربعة لطوائف الفقهاء الأربعة ودرسا للطب وكان المدرسون يختارون من الفقهاء المشاهير[2] . وهى بشارع النحاسين تجاه المدرسة الكاملية ، وتعرف بجامع المارستان[3] على يمين الذاهب إلى الحسينية . وهى اليوم كما قيل :

---

(١) الخطط المقريزية جـ ٤ ص ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ مطبعة النيل الخطط التوفيقية ٦ / ٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٢١٨ .

(٣) الخطط التوفيقية ٦ / ١٥ .

تصدر للتدريس كل مهوس[1] بليد يسمى بالفقيه المدرس
فحق لأهل العلم أن يتمثلوا ببيت قديم شاع فى كل مجلس
لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى سامها كل مفلس[2]

٥ — القبة المنصورية :

تنسب إلى الملك المنصور قلاوون ، وقد قرر فيها دروسا للفقهاء على المذاهب الأربعة ، وكان يلى التدريس فيها قضاة القضاة ، وتصرف عليهم أوقاف وقفها الملك الصالح عماد الدين إسماعيل بن قلاوون ، وكان فى هذه القبة قراء يتناوبون القراءة بالشبابيك المطلة على الشارع ليلا ونهارا . كما كان بها خزانة كتب تضم كتبا متنوعة[3] .

٦ — المدرسة الناصرية[4] :

أمر بإنشائها السلطان العادل زين كتبغا ولكنه خلع وعاد السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون إلى ملك مصر سنة ٦٩٨هـ فأمر بإتمامها ، فتمت سنة ٧٠٣ هـ .

وأول من قام بالتدريس بها قاضى القضاة زين الدين على بن مخلوف المالكى . كان يدرس فقه المالكية بالإيوان الكبير القبلى ، وكان قاضى القضاة

---

(١) الهوس : بالتحريك : طرف من الجنون ، وهو مهوس كمعظم : القاموس ٢/٢٦٠ كلاها : الكليتان : بالضم لحمتان حمراوان لازقتان بعظم الصلب عند الخاصرتين ، والواحدة كلية وكلوة جمعه كليات وكلى ، وغنم حمراء الكلى . مهازيل . القاموس ٤ / ٣٨٣ ، سوم الخيل : أرسلها : القاموس ٤ / ١٣٣ .

(٢) نفس المرجع ٥/٩٩ ، ١٠٠ والأبيات نقلها عن المقريزى .

(٣) نفس المرجع ص ٢١٩ ، ٢٦١ ، والخطط التوفيقية ٥/٩٩ .

(٤) هذه المدرسة بجوار القبة المنصورية من شرقيها كان موضعها حمام . وهى بشارع النحاسين وتعرف بجامع الناصرية ٦/١٦ الخطط التوفيقية ٤/٢٢١ .

شرف الدين عبد الغنى الحرانى يدرس فقه الحنابلة بالإيوان الغربى ، وقاضى القضاة أحمد بن السروجى الحنفى كان يدرس فقه الحنفية بالإيوان الشرقى ، وكان الشيخ صدر الدين المرجل الشافعى يدرس فقه الشافعية بالإيوان البحرى وكان كل مدرس يختص بعدد من الطلبة وكانت الأموال تعطى لهم بسخاء ، وكان يفرق عليهم السكر فى كل شهر كما تفرق عليهم لحوم الأضاحى فى كل سنة[1] .

* * *

هذه المدارس التى ذكرتها كانت فى مصر ومن المدارس التى حملت مشعل الثقافة فى بلاد الشام ما يأتى :ـ

١ — المدرسة الظاهرية :ـ

بناها الملك الظاهر سنة ٦٧٠ هـ وكان فيها فقهاء الحنفية والشافعية ، وأول من درس بها الشيخ صدر الدين سليمان من الحنفية ، وكان شيخ الحنفية وعالمهم شرقا وغربا . أقام مدة بدمشق يتولى التدريس والإفتاء ، ثم انتقل إلى الديار المصرية ، وكان جريئا لا يحابى أحداً فى الحق ولو كان سلطانا . أراد السلطان منه مرة أن يفتى بما يوافق هواه فأبى وقال : « هذه الأملاك بأيدى أربابها وما يحل لمسلم أن يتعرض لها ، ثم نهض من المجلس ، وذهب ، فغضب السلطان من ذلك غضباً شديدا ثم سكن غضبه وكان يثنى عليه ويمدحه ويقول : لاتثبتوا كتاباً إلا عنده[2] .

---

(١) الخطط المقريزية جـ ٤ ص ٢٢٢ مطبعة النيل .

(٢) الدارس فى تاريخ المدارس جـ ١ مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٩٤٨ م ص ٣٠٩ .

٢ — المدرسة العادلية الكبرى :

هي داخل دمشق تجاه باب الظاهرية ، وكان يفصل بينهما الطريق . أمر بإنشائها نور الدين محمود ابن زنكي وتوفي ولم تتم . ثم بنى بعضها الملك العادل سيف الدين ، وإليه تنسب ثم توفي ولم تتم . فأتمها ابنه الملك المعظم ، وأوقف عليها أوقافا كثيرة وأول من درس بها القاضي جمال الدين المصري في حضرة السلطان المعظم سنة ٦١٩ هـ ثم قاضي القضاة شمس الدين أحمد ابن خليل الخوبي المتوفى عام ٦٢٣ هـ .

ثم درس بها القاضي كمال الدين عمر أبو حفص بن بندار بن عمر التفليسي وفي سنة ٦٩٣ هـ قدم القاضي بدر الدين بن جماعة على قضاء الشام ونزل في العادلية ودرس بها ، وكانت تتخذ أحيانا دارا للقضاء .

وممن درس بها شيخ الإسلام قاضي القضاة تقي الدين السبكي ثم ولده قاضي القضاة بهاء الدين أبو حامد أحمد المولود سنة ٧١٩ هـ ثم درس بها أخوه العلامة قاضي القضاة تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب ثم قاضي القضاة بهاء الدين أبو البقاء السبكي ثم قاضي القضاة سراج الدين الحمى .

فكل المدرسين الذين تولوا منصب التدريس فيها كانوا قضاة قضاة .

وهذا يعطينا فكرة عن مدى ما لهذه المدرسة من أثر بالغ في الثقافة[1] .

وقد ذكر النعيمي في كتاب الدارس في تاريخ المدارس دورا للقرآن الكريم ودورا للحديث ودورا للقرآن والحديث معا كما ذكر مدارس الشافعية ومدارس الحنفية ومدارس المالكية ومدارس الحنابلة كما ذكر مدارس الطب والربط فمن شاءها فليرجع إليها .

---

(١) الدارس في تاريخ المدارس جـ ١ ص ٣٥٩ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ .

الخوانق والربط

ومن دور العلم الخوانق التى كان يسكنها الصوفية ، وتجرى عليهم الأرزاق ويشرف عليها العلماء الذين يعنون التعليم وسط من يأوون إليها .

والخوانق جمع خانقاه - وهى كلمة فارسية معناها بيت . وقيل أصلها خونقاه أى الموضع الذى يأكل فيه الملك .

وقد اتصلت بالأستاذ عامر المهندس أستاذ اللغة الفارسية بالكلية وسألته عن أصل الخوانق ؟ فأجاب : خانقاه = خوانكاه « بجيم قاهرية » = دير أو منزل أو معبد ودخلت العامية باسم خانكة .

والخوانق حدثت فى الإسلام فى حدود الأربعمائة من الهجرة وجعلت لتخلى الصوفية فيها لعبادة الله تعالى[1] .

وأول من اتخذ بيتا للعبادة زيد بن صوحان بن صبره ، وذلك أنه عمد إلى رجال من أهل البصرة قد تفرغوا للعبادة ، وليس لهم تجارات ولا غلات ، فبنى لهم دورا وأسكنهم فيها ، وجعل لهم مايقوم بمصالحهم من مطعم ومشرب وملبس وغيره ، فجاء يوما ليزورهم فسأل عنهم فإذا عبد الله بن عامر عامل البصرة لأمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه قد دعاهم ، فأتاه ، فقال له : يا ابن عامر ما تريد من هؤلاء القوم ؟ . قال : أريد أن أقربهم فيشفعوا فأشفعهم ، ويسألوا فأعطيهم ، ويشيروا على فأقبل منهم ، فقال : لا تأت إلى قوم قد انقطعوا إلى الله تعالى فتدنسهم بدنياك ، وتشركهم فى أمرك حتى إذ ذهبت أديانهم أعرضت عنهم فطاحوا لا إلى الدنيا ولا إلى الآخرة قوموا فارجعوا إلى مواضعكم ، فقاموا فأمسك ابن عامر فما نطق بلفظة . وليس اسم الخانكاه

---

(١) الخطط المقريزية ج ٤ ص ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٨٣ ، ج ٦/٥٠ من الخطط التوفيقية .

مستعملا عندنا بمصر فى هذا المعنى وإنما المستعمل مكانه الزاوية[1] .

١ — خانقاه سعيد السعداء :

كانت دارا له ، ثم قتل ؛ وصلبت جثته بباب زويلة سنة ٥٤٤ ﻫ ولما جاءت وزارة العادل رزيك ابن الصالح طلائع بن رزيك سكنها ، وفتح من دار الوزارة إليها سردابا تحت الأرض ليمر فيه ، ثم سكنها الوزير شاور بن مجير فى أيام وزارته ثم ابنه الكامل ، فلما استبد الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بن شادى بملك مصر أوقف هذه الدار على الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسعة سنة ٥٦٩ ، ورتب طعاماً ولحما وخبزاً يصرف لهم كل يوم ، وبنى لهم حماما فكانت أول خانقاه بديار مصر ، وعرفت بدويرة الصوفية ونعت شيخها بشيخ الشيوخ ، وإذا أطلق فى كتب الطبقات فى ترجمة أحد أنه ولى مشيخة الشيوخ فالمراد مشيختها ، وكان سكانها من الصوفية يعرفون بالعلم والصلاح ، وترجى بركتهم ، وولى مشيختها الأكابر والأعيان ، وممن وليها قاضى القضاة تاج الدين بن بنت الأعز وقاضى القضاة بدر الدين ابن جماعة[2] .

٢ — خانقاه ركن الدين بيبرس الجاشنكير :

هى بخط الجمالية بجانب مكتب الجمالية بناها سنة ٧٠٦ ﻫ وبنى بجانبها رباطا كبيرا وفيه بنى قبره ولما كملت سنة ٧٠٩ ﻫ قرر بالخانقاه أربعمائة صوفى وبالرباط مائة من الجند وأبناء الفقراء وجعل بها مطبخا يفرق على كل منهم فى كل يوم اللحم والطعام والخبز والحلوى ، ورتب بالقبة درسا للحديث النبوى ، ورتب القراء بالشباك الكبير ، وقد أغلقت فى عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون

---

(١) الخطط التوفيقية ٦/٤٨ .

(٢) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤١ والخطط المقريزية ج ٤ ص ٢٧٣ .

حين خلع بيبرس ولم تفتح إلا سنة ٧٢٦ هـ[1] وهى عامرة إلى الآن كما ذكر المرحوم على مبارك ، وتعرف بجامع بيبرس الجاشنكير[2] .

٣ — خانقاه شيخو :

هى مقابل جامع شيخو فى حى الصليبة بالقاهرة أنشأها الأمير سيف الدين شيخو العمرى سنة ٧٥٦ هـ وقد رتب بها دروسا كثيرة منها أربعة دروس لطوائف الفقهاء الأربعة : الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة ، ودرسا للحديث النبوى ودرسا لإقراء القرآن بالروايات السبع . ورتب لكل طالب فى اليوم الطعام واللحم والخبز ، وكانت تصرف لهم شهريا الحلوى والزيت والصابون ، وقد تخرج فيها كثير من العلماء[3] وتعرف الخانقاه والجامع باسم جامع شيخو والمقريزى اعتبر أحدهما جامعا لأنه للصلاة والآخر خانقاه لأنه جعل للصوفية .

أما الربط فهى جمع رباط : وهو بيت الصوفية فالقوم فى الرباط مرابطون ومتفقون على قصد واحد ولاتخاذ الربط أصل فى السنة . فالرسول صلى الله عليه وسلم اتخذ لفقراء الصحابة الذين لا مأوى لهم مكانا من مسجده يقيمون به عرفوا بأهل الصفة[4] ومن هذه الربط ما يأتى : —

١ — رباط البغدادية : بنته ابنة الملك الظاهر بيبرس سنة ٦٨٤ هـ للشيخة الصالحة زينب ابنة أبى البركات المعروفة ببنت البغدادية وكان له دائما شيخة تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن ومنهن أم زينب فاطمة بنت عباس البغدادية

---

(١) الخطط ج ٤ ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٢) الخطط التوفيقية ج ٦ ص ٥٠ .

(٣) الخطط جـ ٤ ص ٢٩٣ ، الخطط الجديدة ، لعلى مبارك جـ ٥ ص ٣٤ والخانقا ، على يمين المتجه من مسجد السيده زينب إلى القلعة والجامع على يسار المتجه من مسجد السيدة زينب إلى القلعة ويعرف بجامع شيخون .

(٤) الخطط المقريزية ٤ ص ٢٩٣ .

توفيت فى ذى الحجة سنة ٧٠٢ هـ وكانت فقيهة وافرة العلم زاهدة [1] وهو تجاه خانقاه بيبرس بالجمالية ؛ وقد تلاشت أمور هذا الرباط بعد سنة ٨٠٦ هـ ، وقد زال بالكلية وبنى فى محله الآن الحوانيت المتسعة [2] .

٢ — رباط الآثار عمره تاج الدين بن الصاحب فخر الدين بن الصاحب بهاء الدين حنا ، وكان فيه قطعة خشب وحديد وأشياء أخرى من آثار الرسول عليه السلام اشتراها الصاحب من بنى إبراهيم أهل ينبع [3] .

وفى عهد الملك الأشرف شعبان بن حسين محمد بن قلاوون قرر فيه درساً للفقهاء الشافعية وجعل له مدرساً وعنده عدد من الطلبة [4] وهذا الرباط خارج مصر بالقرب من بركة الجيش مطل على النيل . وبه خزانة كتب [5] .

(جـ) المؤلفات :

وقد ظهرت فى هذا العصر نتيجة لهذه النهضة العلمية مؤلفات قيمة فى الشريعة الإسلامية واللغة العربية ، فكان للشافعية كتب فى الفقه والأصول . وللحنفية والمالكية والحنابلة كذلك ، وقد ظهرت كتب عدة فى تفسير القرآن الكريم وفى الحديث ومصطلحه كذلك ظهرت كتب عدة فى التصوف والعقائد مثل : —

(١) الحكم العطائية لتاج الدين بن عطاء الله الإسكندرى الشاذلى المتوفى سنة ٧٠٩ هـ (٢) شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم . (٣) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين فى ثلاثة أجزاء لابن القيم . (٤) الفوائد . (٥) مفتاح دار السعادة ومنشور

(١) الخطط جـ ٤ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ . (٢) الخطط التوفيقية ٦/٥٣ .
(٣) حسن المحاضرة جـ٢ ص ١٤٧ . (٤) الخطط جـ ٤ ص ٢٩٦ .
(٥) الخطط التوفيقية ٦/٥٢ .

ولاية العلم والارادة لابن القيم . (٦) اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية لابن القيم ومن المؤلفات التى ظهرت فى هذا العصر فى التصوف والعقائد . (٧) شرح العمدة : لتقى الدين بن دقيق العيد ٧٠٢ هـ وكتاب العمدة واسمه الكامل « عمدة عقيدة أهل السنة والجماعة » للحافظ النسفى فى علم الكلام .

وقد ألف ابن تيميه عدة كتب منها [1] (٨) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٩) والتحفة العراقية فى الأعمال القلبية . (١٠) الفرقان بين الحق والباطل . (١١) رسالة فى القضاء والقدر . (١٢) الدين والدنيا . (١٣) الواسطة بين الخلق والحق . (١٤) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح فى أربعة أجزاء . ١٥) إثبات المعاد والرد على ابن سينا : (١٦ ثبوت النبوات عقلا ونقلا وفيه حديث عن المعجزات والكرامات . (١٧) منهاج السنة النبوية فى نقض الشيعة القدرية .

ويلاحظ أن العناية بالعلوم الشرعية كانت فائقة لما للدين من منزلة فى النفوس وكانت اللغة العربية فى المنزلة الثانية ، لأنها تخدم العلوم الشرعية ، وقد ظهرت كتب عدة فى فروع اللغة العربية المختلفة : ففى النحو والصرف ظهر كتاب الألفية لجمال الدين بن مالك الأندلسى [2] وهو صاحب كتاب الكافية الشافية وتسهيل الفوائد وتكميل القاصد .

وظهر لجمال الدين بن هشام المصرى المتوفى سنة ٧٦١ هـ [3] كتاب مغنى

---

(١) فوات الوفيات ١، ٤٢ ، ٤٣ وهو تقى الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن تيمية

(٢) فوات الوفيات ٢ / ٢٢٧ ، ٢٢٨ وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ٣ / ١٤٠ وهو محمد بن عبدالله بن مالك جمال الدين المتوفى سنة ٦٧٢ هـ .

(٣) هو جمال الدين عبدالله بن يوسف بن عبدالله المصرى ومن مؤلفاته موقد الأذهان وموقظ الوسنان ، الإعراب عن قواعد الإعراب . حسن المحاضرة ج ١ / ٢٣٠ ، ٢٣١ ، تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ج ٣ / ١٤٣ .

اللبيب عن كتب الأعاريب ، وشذور الذهب فى النحو ، وقطر الندى وبل الصدى والجامع الصغير ، والروضة الأدبية فى شواهدعلوم العربية . أما البلاغة فقد كتب فيها من قبل أبو هلال العسكرى صاحب كتاب الصناعتين والجرجانى صاحب كتابى أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز ثم السكاكى صاحب كتاب مفتاح العلوم ، وفى عصر المماليك ظهر جلال الدين القزوينى المتوفى عام ٧٢٩هـ فألف كتاب تلخيص المفتاح ووضع له شرحا سماه التوضيح وأما كتب المعاجم فقد ظهر كتاب لسان العرب لابن منظور الأفريقى المتوفى سنة ٧١١ هـ والمصباح المنير ألفه أحمد بن على المقرى الفيومى المتوفى سنة ٧٧٠ هـ ألفه عام ٧٣٤ هـ . وأما كتب التاريخ فمنها كتب التراجم وأشهرها وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان مما يثبت بالنقل أو السماع أو أثبته العيان لشمس الدين أبى العباس أحمد بن إبراهيم بن أبى بكر بن خلكان الشافعى ولد سنة ٦٠٨ وتوفى سنة ٦٨١ هـ ابتدأ بوفيات سنة ٩٥ هـ وانتهى بوفيات سنة ٦١٩ هـ وانتهى من تأليفه سنة ٦٧٢هـ [1] وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبى المتوفى عام ٧٧٤هـ وهو محمد بن شاكر بن أحمد بن عبدالرحمن صلاح الدين الحلبى الدارانى الدمشقى الكتبى . تعلم فى حلب ودمشق ، وكان فقيراً فاتجر ببيع الكتب ، فاكتسب ثروة ، وكتابه فوات الوفيات يعتبر ذيلا لوفيات الأعيان لابن خلكان وذكر فيه مافات ابن خلكان فبلغ نحو ٥٥٠ ترجمة مرتبة على أحرف الهجاء[2] . والوافى بالوفيات لصلاح الدين أبى الصفاء خليل بن أيبك الصفدى ، ولد فى صفر سنة ٦٩٦ هـ ومات فى دمشق سنة ٧٦٤ هـ وكتابه الوافى بالوفيات فى خمسين مجلدا ترجم فيه لأعيان الصحابة والأولياء والنحاة والأدباء والشعراء والأطباء والحكماء وأصحاب النحل والبدع وأعيان كل فن.

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ٣/ ١٥٨ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ٣/ ١٦٤ .

ورتبه على أحرف الهجاء لكنه ابتدأ بالمحمدين وأتم بعدهم الميم ، ثم عاد إلى الألف فما بعدها[١] والدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلانى وهو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن على بن محمد المعروف بابن حجر العسقلانى الكنانى . أصله من عسقلان ولد فى مصر العتيقة سنة ٧٧٣هـ وتوفى سنة ٨٥٢ هـ وهو صاحب : ــ الإصابة فى تمييز الصحابة فى ثمانى مجلدات والمعجم المفهرس فى الحديث ، ورفع الإصر عن قضاة مصر . وفتح البارى فى صحيح البخارى فى ١٤ مجلدا[٢] .

ومنها كتب عن مصر والقاهرة وأشهرها :

١ — نزهة الأنام فى تاريخ الإسلام . ألفه ابن دقماق المصرى المتوفى عام ٨٠٩ هـ وأكثره عن مصر إلى سنة ٧٧٩ هـ فى ١٢ مجلدا .

٢ — الجوهر الثمين فى سير الخلفاء والسلاطين وهو يبحث تاريخ مصر إلى سقوط السلطان برقوق .

٣ — الدرر المضيَّة فى فضل مصر والإسكندرية وهذه الكتب الثلاثة ألفها ابن دقماق وهو صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائى الشهير بابن دقماق مؤرخ الديار المصرية — توفى سنة ٨٠٩ هـ [٣] .

٤ — تاريخ مصر ألفه الحافظ القطب الحلبى أبو على عبد الكريم بن عبد النور الحنفى المتوفى عام ٧٣٥ هـ فى بضعة عشر مجلدا .

٥ — التحفة الملوكية فى الدولة التركية لبيبرس المنصورى ركن الدين الدوادار المتوفى عام ٧٢٥ هـ .

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ٣/١٦١

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ٣/١٦٥/١٦٦/١٦٧ .

(٣) نفس المرجع ٣/١٢٤

أما كتب التاريخ العام وهى التى لا تتحدث عن مصر وحدها فمنها :

المختصر فى أخبار البشر ألفه الملك المؤيد إسماعيل المعروف بأبى الفداء المتوفى عام ٧٣٢ وكان أميراً على دمشق ، وخدم الملك الناصر وهو فى الكرك فوعده بحماه ووفى له بوعده وجعله سلطاناً عليها وهو فى التاريخ العام منذ بدء الجاهلية ثم الإسلام حتى عام ٧٢٩ هـ فى أربعة أجزاء ومن مؤلفاته : تقويم البلدان[1] . وتتمة المختصر فى أخبار البشر لمؤلفه زين الدين عمر بن الوردى المتوفى عام ٧٤٩ هـ وهو تذييل لكتاب أبى الفداء فى التاريخ العام حتى ٧٤٩ هـ فى جزءين[2] .

والبداية والنهاية لإسماعيل أبى الفداء الشهير بابن كثير المتوفى عام ٧٧٤ هـ فى أربعة عشر جزءاً . أمام العلوم الكونية وهى غير العلوم الشرعية والعربية .

وهى . الهندسة . والطب . والسياسية ، والاجتماع والتقويم فلم يغفلها المتعلمون والمؤلفون أما الهندسة فقد عنى بها لحاجة العصر إليها فى المبانى المختلفة من مساجد ومدارس وربط وقصور .

وأما الطب فقد اهتموا به فكان يدرس فى جامع ابن طولون فى عهد السلطان لاجين والمارستان المنصورى كان مدرسة للطب إلى جانب كونه مستشفى . وأما السياسة فقد ألفوا فيها، ومن ذلك بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان وولاة الأمور وسائر الرعية لمؤلفه نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة المصرى المتوفى عام ٧١٠ هـ فى السياسة والإدارة ، وهو بحث شرعى فى واجبات السلطان والرعية. ومن ذلك آثار الأول فى تدبير الدول فى السياسية لحسن بن عبد الله العباسى ألفه للملك بيبرس المنصورى يتكلم فيه عن أحوال الملك مع خواصه وخدمه

---

(١) نفس المرجع ٣/١٨٧/١٨٨٢ .

(٢) نفس المرجع ٣/١٩٢ .

وعن قواعد المملكة . ومن ذلك : محاسن الملوك . فيه كلام عن واجبات السلطان نحو الرعية . وأما التقويم فقد ألف الملك المؤيد أبو الفداء إسماعيل صاحب حماة المتوفى عام ٧٣٢ هـ — كتاب تقويم البلدان . أما علم الاجتماع فقد ظفرنا بمقدمة ابن خلدون التى ألفها فى فلسفة التاريخ وقواعد الاجتماع وكتاب أخبار النساء لابن القيم المتوفى عام ٧٥١ هـ وقد تكلم فيه على أخبار النساء وأوصافهن والتحذير منهن ومن غدرهن وهو يصف إحدى نواحى المجتمع[1] .

(د) الحفاظ :

إن من يرجع إلى تاريخ هذه الفترة يجد كثيراً من الحفاظ الذين اعتنوا بحفظ الحديث ودراسته . وهؤلاء لهم تأثير كبير فى صبغ الدراسة صبغة خاصة تهتم بأحاديث الرسول لاتجانبها ، وهم يعتبرون حجة يلجأ إليهم الفقهاء عند الحاجة ومن هؤلاء : —

١ — الدمياطى : وهو شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن ابن خلف الشافعى ولد سنة ٦١٣ هـ وتوفى سنة ٧٠٥ هـ . قال المزنى . « مارأيت فى الحديث أحفظ منه » وكان فقيهاً نسابة يجيد العربية ، ويعرف الكثير من اللغة[1] ٢ — ابن شامة : ولد سنة ٦٦٢ هـ وتوفى سنة ٧٠٨ هـ وهو شمس الدين محمد بن عبد الرحمن ابن شامة الحنبلى كان حافظاً فقيهاً نسابة . ٣ — ابن دقيق العيد : من المجتهدين والحفاظ ولد سنة ٦٢٥ هـ وتوفى سنة ٦٧٢ هـ نشأ بقوص وأحاط بعلوم العربية والدين وقد رحل إلى مصر والشام وتتلمذ على عز الدين بن عبد السلام . وكان مقصد الناس فى زمنه قال ابن السبكى فى الطبقات : شيخ الإسلام الحافظ

---

(١) عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمى والأدبى ص ١٥٨ : ١٢٣ .

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٥٠ .

الزاهد الورع الناسك . المجتهد المطلق ذو الخبرة التامة بعلوم الشريعة الجامع بين العلم والدين قال أبو حيان : هو أشبه من رأيناه يميل إلى الاجتهاد : وقال تاج الدين السبكى : ولم أر أحداً من أشياخنا يختلف فى أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس المائة السابعة[1] .

٤ — السبكى : هو تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الكافى بن تمام بن حماد ابن يحيى بن عثمان بن على بن سوار بن سليم الأنصارى ولد بسبك بالمنوفية فى صفر سنة ٦٨٣ هـ . كان فقيهاً محدثاً مفسراً مجتهداً و كان مقصد العلماء بمصر . قال الصلاح الصفدى : الناس يقولون : ما جاء بعد الغزالى مثله ، وعندى أنهم يظلمونه بهذا ، وما هو عندى إلا مثل سفيان الثورى وقال ابنه : قال الشيخ شهاب الدين : جلست بمكة بين طائفة من العلماء وقعدنا نقول: لو قدر الله تعالى بعد الأئمة الأربعة فى هذا الزمان مجتهداً عارفاً بمذاهبهم أجمعين يركب لنفسه مذهباً من الأربعة لازداد الزمان به ، وانقاد الناس له فاتفق رأينا على أن هذه المرتبة لا تعدو الشيخ تقى الدين السبكى ولا ينتهى لها سواه وقد توفى يوم الأثنين ٤ جمادى الآخرة سنة ٧٥١[2] وقد ذكر السيوطى فى حسن المحاضرة عدداً من فقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والحنابلة كما ذكر أئمة القراءات والنحو واللغة . والحكماء والمنجمين والوعاظ والمؤرخين والشعراء والأدباء ، وهذا كله يرينا إلى أى حد كانت الحياة العلمية فى مصر والشام نشيطة حتى بلغت درجة عظيمة من التقدم ، فلا عجب أن ينبت فى هذا الحقل الخصب أمثال ابن تيميه وابن قيم الجوزية .

(هـ) المجتهدون :

حظيت الحياة الفكرية فى هذا العهد بطائفة من المجتهدين الذين أعملوا

---

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٨ . (٢) حسن المحاضرة ص ١٣٠ ، ١٣١ .

فكرهم فيما عرض لهم من مسائل ، وكانوا قادة لمن جاء بعدهم من الفقهاء ومن هؤلاء :

الشيخ عز الدين بن عبد السلام شيخ الإسلام وسلطان العلماء ولد سنة ٥٧٨ هـ أو ٥٧٧ هـ وتوفى سنة ٦٦٠ هـ برع فى الفقه والأصول والعربية ، وبلغ رتبة الأجتهاد قال ابن كثير : انتهت إليه رياسة المذهب وقصد بالفتوى من سائر الآفاق . وقد تمكن من العلم حتى أفتى بما يؤديه إليه اجتهاده . قال تلميذه ابن دقيق العيد : كان ابن عبد السلام أحد سلاطين العلماء ، وقال جمال الدين ابن الحاجب : ابن عبد السلام أفقه من الغزالى . وكان أميناً فى اجتهاده ، حكى عنه أنه أفتى مرة بشىء ، ثم ظهر له خطؤه ، فنادى فى مصر والقاهرة : من أفتى له ابن عبد السلام بكذا فلا يعمل به ، فإنه خطأ [1] . ومنهم ابن المنير الإسكندرى ولد سنة ٦٢٠ هـ وتوفى سنة ٦٨٣ هـ . قال عز الدين بن عبد السلام : الديار المصرية تفتخر برجلين فى طرفيها : ابن دقيق العيد بقوص وابن المنير بالإسكندرية [2] . ومن هؤلاء بن دقيق العيد ، والسبكى وقد تقدما فى الحفاظ ، ومن المجتهدين ابن تيمية وابن قيم الجوزية وسيأتى حديث مفصل عنهما .

٤ — الحالة الاجتماعية :

(ا) الناس طبقات ثلاث : الحكام ، والعلماء والشعب (ب) الخلافات المذهبية . (حـ) أثر هذا فى نفوس الشعب وفى نفوس المصلحين من أمثال «ابن تيمية وابن قيم الجوزية» .

(ا) الطبقات الثلاث : الحكام والعلماء والشعب :

ولى أمور البلاد فى ذلك الوقت طبقة من المماليك ، تلك الطبقة التى

---

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٧ بتصرف . (٢) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٧ .

أرضت نزعتها إلى التسلط باستيلائها على ملك مصر والشام، وقد استغلت نفوذها فتمتعت بموارد البلاد وعاشت عيشة أرستقراطية متخذة من ضعف البلاد ومن انتصاراتها على التتار والصليبيين أسباباً تبيح لها ما تستولى عليه من أموال الدولة. وإلى جانب هذه الطبقة كانت طبقة العلماء الذين كانوا يعتمدون فى حياتهم على الوظائف التى تسند إليهم. وقد وقفت على رسالة للشيخ جمال الدين بن مالك يستدر بها عطف السلطان، ويظهر ضعفه وحاجته قال فيها رفعها الفقير إلى رحمة ربه محمد ابن مالك يقبل الأرض، وينهى إلى السلطان — أيد الله جنوده وأيد سعوده — أنه أعرف أهل زمانه بعلوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب وأمله أن يعينه نفوذ من سيد السلاطين ومبيد الشياطين — خلد الله ملكه — على ما هو بصدده من إفادة المستفيدين وإفادة المسترشدين بصدقة تكفيه هم عياله[1].

وإن حالة الفقر التى كان العلماء يعانونها لم تدفعهم جميعاً إلى الاستكانة والخضوع بل رأينا كثيراً منهم يصمدون أمام طغيان السلاطين، فكانت لهم هيبة فى نفوسهم — يروى المؤرخون أن الظاهر بيبرس كان يرهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام حتى إنه قال لما مات الشيخ: ما استقر ملكى إلا الآن كما يروون أن النووى كان جريئاً على السلطان لايخشى فى الحق بطشه، فكان ينصحه ويؤنبه. روى إن الظاهر خرج لقتال التتار فاستفتى العلماء لأخذ أموال الرعية لقتالهم فأقره العلماء ما عدا النووى، فإنه أغلظ له القول. فأخرجه الظاهر من دمشق فخرج منها، وعرض عليه الرجوع، فأبى وقال: لا أدخلها والظاهر بها، فمات الظاهر بعد شهر، وقد تقدمت القصة بتفصيل فارجع إليها فى أثر السياسة الداخلية فى الأفكار وتنبيه الرأى العام. ومن هذا الطراز

(١) ابن تيمية للمرحوم الشيخ عبد العزيز المراغى ص ٢١ وذكر أنها لجمال الدين محمد ابن مالك المتوفى سنة ٦٧٢ هـ رفعها إلى السلطان — وحسن المحاضرة للسيوطى ٦٧/٢

ابن تيمية المصلح الخطير الذى سبق جمال الدين الأفغانى إلى نقد المجتمع وإصلاحه والذى نصب نفسه لإصلاح المجتمع ، فأهاب بالحكام أن يراعوا مصالح الشعوب ، وبالعلماء ألا يذلوا وألا يقضى الأمر وهم غائبون ، وأن يستأذنوا وهم شهود فألف كتاب : السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية . ثم حمل الرسالة من بعده تلميذه الأمين ابن قيم الجوزية وإلى جانب طبقة الحكام وطبقة العلماء كانت توجد طبقة الشعب التى لاقت العنت لسوء الحالة الاقتصادية بالبلاد حتى احتكر بعض التجار البضائع مما جعل ابن تيمية يؤلف رسالة حرم فيها احتكار أقوات المسلمين .

(ب) الخلافات المذهبية :

ويجب ألا يعزب عن الأذهان ماحدث من القلق والاضطراب نتيجة للخلافات المذهبية التى قامت بسببها حروب بين أهل السنة والرافضة ، فهزم الرافضة ، ونهبت دورهم ؛ فاغتاظ الوزير ابن العلقمى لقرابته ، وكان ذلك سبباً فى ممالأته للتتار ، فكان أول من برز إلى هولاكو ، وأشار عليه بعدم الصلح مع الخليفة العباسى وبقتله ، وهو الذى كاتب التتار ، وأطمعهم فى الاستيلاء على البلاد ، وسهل عليهم الأمر طمعا منه أن يقضى على السنة ، وأن يقيم الرافضة ، وينصب خليفة من الفاطميين بدل العباسيين[1] . ومن هذا الضرب الخلاف بين السبكى وغيره من العلماء حتى جلس السلطان للصلح بينهم[2] . وهذه الخلافات هى التى حاكت الدسائس لابن تيمية وسببت له الحبس مرة إثر أخرى[3] .

---

(١) جـ ١٣ البداية والنهاية ص ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢) نفس المرجع جـ ١٤ ص ٣١٧ .

(٣) نفس المرجع جـ ١٤/٣٦/٣٧/٣٨

(ح) أثر هذا فى نفوس الشعب وفى نفوس المصلحين من أمثال ابن تيمية وابن قيم الجوزية :

ان حياة جماعة يسودها القلق الاجتماعى والاضطراب الداخلى إلى جانب الاضطرابات الخارجية تهدد بالقضاء على كيان الأمة وإيقاف الجهاز العام للدولة ، ولذاهب ابن القيم يدعو إلى الاتحاد ونبذ الفرقة والأخذ بالكتاب والسنة النبوية الصحيحة عملا بقول الرسول : « تركت فيكم ما إن تمسكتم به فلن تضلوا بعدى أبدا كتاب الله وسنتى » .

الباب الأول

حياته : وهى تشمل ما يأتى : من ابن القيم الجوزية ؟

هو محمد [1] بن أبى بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعى [2] الدمشقى أبو عبدالله شمس الدين . كان أبوه قيما على الجوزية [3] ومدبراً لشئونها وكان ابن القيم إماما بالمدرسة الجوزية ومدرساً بالصدرية [4] وأما ابن الجوزى فهو أبوالفرج بن الجوزى الحنبلى المتوفى ببغداد عام ٥٩٧ هـ وصاحب كتاب دفع شبهة التشبيه فى الرد على المشبهة ، وتلبيس إبليس أو نقد العلم والعلماء [5] .

---

(١) أما ابن القيم المصرى فهو بهاء الدين على بن عيسى بن سليمان الثعلبى المصرى وهو محدث كبير روى عن الفخر الفارسى وتوفى بمصر فى ذى القعدة عام ٦١٠ هـ حسن المحاضرة ج ١٦٣/١ .

(٢) الزرعى نسبة إلى زرع قرية من حوران وتسمى الآن أزرع من هامش كتاب روضة المحبين ونزهة المشتاقين الذى نشره الأستاذ أحمد عبيد صفحة ع وزرع كانت زرا — قال فى معجم البلدان لياقوت المجلد الرابع الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ ج ٣٨/١ : زرا — قال الحافظ أبوالقاسم الدمشقى على بن الحسين بن ثابت بن جبيل أبوالحسن] الجهنى الزرى الإمام من أهل زرا التى تدعى اليوم زرع من حوران .

(٣) الجوزية مدرسة بناها محيى الدين بن الحافظ أبى الفرج بن الجوزى بسوق القمح بدمشق وقد صارت محكمة سنة ١٣٢٧ هـ ثم أقفلت حتى فتحتها جمعية الإسعاف الخيرى وجعلتها مدرسة لتعليم الأطفال وقد احترقت فى الثورة السورية من هامش كتاب « روضة المحبين نشره الأستاذ أحمد عبيد ص ف بدار الكتب المصرية » .

(٤) مدرسة كانت بدرب يقال له درب الريحان وقد محيت آثارها وصارت دوراً (هامش روضة المحبين ص ف ، ص) واقفها صدر الدين أسعد بن المنجاه بن بركات بن مؤمل التنوخى المغربى الدمشقى الحنبلى ج ١٣ ص ٢١٦ البداية والنهاية .

(٥) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢٧٩/١ تحت عنوان أبوالفرج بن الجوزى وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ج ٩١/٣ ، ٩٢ .

تحقيق مولده ووفاته

ولد في ٧ صفر سنة ٦٩١ هـ وتوفى في ١٣ رجب سنة ٧٥١ هـ وقت العشاء. فيكون عمره ستين سنة وقد ذكرت دائرة المعارف الإسلامية أن ابن القيم عاش من (٦٩١ : ٧٥١ هـ) . (١٢٩٢ — ١٣٥٦ م)[١] وهى متفقة فى التاريخ الهجرى مع كل من كتبوا عن ابن القيم كابن كثير صاحب البداية والنهاية[٢] وابن العماد صاحب شذرات الذهب فى أخبار من ذهب[٣] ، وابن حجر صاحب الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة[٤] ، وابن رجب صاحب « طبقات الحنابلة »[٥] والشطى صاحب مختصر طبقات الحنابلة[٦] ، وابن الألوسى[٧] فكل من هؤلاء ذكر أنه عاش ٦٠ سنة هـ ، ولو نظرنا إلى التاريخ الميلادى الذى ذكرته دائرة المعارف كما سبق كان مقتضى هذا أنه عاش ٦٤ سنة بالتاريخ الميلادى ، هذا التفاوت فى المدة التى عاشها ابن القيم بين التاريخين الهجرى والميلادى كما ذكرت دائرة المعارف دفعنى إلى التثبت من الأمر ، فهرعت إلى المصادر التى تقارن التاريخ الهجرى بالميلادى . ومنها كتاب التوفيقات الإلهامية «الذى ألفه اللواء المصرى محمد مختار باشا والمطبوع بمصر سنة ١٣١١هـ فوجدت أن عام[٨] مولده ٦٩١ هـ يوافق سنة ١٢٩٢ م كما ذكرت دائرة المعارف

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ١/٢٦٨ .
(٢) البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٣٤ مطبعة السعادة .
(٣) شذرات الذهب ص ١٦٨ .
(٤) الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة جـ ٣ ص ٤٠٠ طبعة الهند .
(٥) طبقات الحنابلة جـ ٣ نسخة مصورة بدار الكتب المصرية آخر الجزء الثالث وآخر جـ ٢ ص ٥٩٣ النسخة المخطوطة .
(٦) مختصر طبقات الحنابلة للشطى ص ٦١ .
(٧) صاحب جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين انظر ص ٢٠ .
(٨) التوفيقات الإلهامية ص ٣٤٦ .

الإسلامية ، ووجدت أن سنة ٧٥١هـ توافق سنة ١٣٥٠ م[1] كما طبقت القاعدة التالية :

التاريخ الهجرى = (التاريخ الميلادى — ٦٢٢) × $\frac{١٠٠}{٩٧}$

التاريخ الميلادى = (التاريخ الهجرى × $\frac{٩٧}{١٠٠}$) + ٦٢٢

ولما كانت كل المصادر مجمعة على أن وفاته = سنة ٧٥١ هـ ومنها دائرة المعارف الإسلامية وكان المطلوب التحقق من التاريخ الميلادى . فمقتضى القاعدة السابقة أن التاريخ الميلادى = ٦٢٢ + ($\frac{٧٥١ \times ٩٧}{١٠٠}$) = ١٣٥٠ م

وعلى هذا تكون دائرة المعارف قد جانبها الصواب ، إذا اعتبرت أن وفاته عام ١٣٥٦ م . ويكون الصواب أن ابن القيم عاش من (٦٩١ هـ — ٧٥١ هـ)(١٢٩٢ م — ١٣٥٠ م) غير أنى وجدت المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ذكر أن وفاته كانت ٧٥٦ هـ ١٣٥٥ م[2] .

هذا وإن خالف كل الذين كتبوا عن ابن القيم فإنه يتمشى مع القواعد الصحيحة . فقد ذكر صاحب التوفيقات الإلهامية[3] أن عام ٧٥٦ هـ يوافق ١٣٥٥ م ، وقد طبقت القاعدة السابقة فوجدت أن عام ٧٥٦ هـ يوافق عام ١٣٥٥ م هكذا .

٦٢٢ + (٧٥٦ × $\frac{٩٧}{١٠٠}$) = ١٣٥٥ م

هذا وإنى أميل إلى الرأى القائل بوفاته عام ٧٥١ هـ الموافق ١٣٥٠ م لعدة أسباب : —

(١) التوفيقات الإلهامية ص ٣٢٦ .

(٢) هامش ج ٥ دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٨٠ .

(٣) التوفيقات الإلهامية وهذا الكتاب موجود بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٤٦٧ دوبيزك ص ٣٧٨ .

أولا — إجماع المتقدمين القدامى على وفاته عام ٧٥١ ﻫ وقد وافقتهم دائرة المعارف فى هذا .

ثانياً — أن من بين من ذهبوا هذا المذهب تلميذى ابن القيم : ابن كثير وابن رجب وهما من هما ثقة وضبطا ، ولأنهما يحكيان عن مشاهدة لا عن رواية .

ثالثاً — اتفاق هذا الرأى مع القواعد السابقة ويشاركه فى هذا الاتفاق الرأى الأخير الذى رآه المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق غير أن الأول يمتاز عنه بما تقدم . على أن التزامنا الرأى الأول لا يتطلب منا أكثر من تغيير التاريخ الميلادى الذى ذكرته دائرة المعارف الإسلامية من ١٣٥٦ م إلى سنة ١٣٥٠ م .

شهادة العلماء له

وقد شهد له العلماء بالفضل والتقدم وخدمة العلم ، جاء فى طبقات الحنابلة لابن رجب : قال الذهبى فى المختصر : « عنى بالحديث وفنونه وبعض رجاله وكان يشتغل فى الفقه ويجيد تقريره وفى النحو ويدريه »[1] ، وقال القاضى برهان الدين الزرعى : « ماتحت أديم السماء أوسع علماً منه ، ودرس بالصدرية وأم بالجوزية مدة طويلة وكتب بخطه مالا يوصف كثرة »[2] ، وقال عنه ابن حجر[3] : « كان جرىء الجنان واسع العلم عارفاً بالخلاف ومذاهب السلف ، وغلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شىء من أقواله بل ينتصر له فى جميع ذلك وقد هذب كتبه » .

---

(١) طبقات الحنابلة لابن رجب مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٩٣ ﻫ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) الدرر الكامنة ج ٣/ ٤٠٠ .

وقال : وكان إذا صلى الصبح جلس مكانه يذكر الله حتى يتعالى النهار . ويقول : هذه غدوتي لو لم أتغدها سقطت قواي ، وكان يقول : بالصبر والفقر تنال الإمامة في الدين ، وكان يقول : لابد للسالك من همة تسيره وترقيه وعلم يبصره ويهديه .

محنته

وقد أصابه ما أصاب شيخه من أذى ، فقد اعتقل معه بالقلعة بعد أن أهين وطيف به على جمل مضروبا بالدرة ، وحبس لإنكاره شد الرحيل لزيارة قبر الخليل ، وجرت له محنة مع القضاة وذلك أنه أفتى بجواز المسابقة بغير محلل ، فأنكر عليه السبكي ، وطلبه ، فرجع عما كان يفتي به[(١)] .

ويوضح هذا أن الشافعية والحنفية وأحمد يرون أنه إذا سابق شخص آخر ، وبذل أحدهما الرهن كان السباق جائزاً . فإن بذل كل منهما رهناً لم يجز السباق إلا إذا أدخلا بينهما محللا ، وذلك لأن السباق بدونه في هذه الحال يكون قمارا ، لأن كلا منهما يكون عرضة لأن يأخذ إذا سبق ويؤخذ منه إذا سبق . فلو أدخلا بينهما محللا جاز الرهن : وهو ثالث يأتي بفرس كفء لفرسيهما ، ولا يدفع شيئا . فإن سبقهما أخذ ما دفعاه ، وإن سبق المحلل مع أحدهما اشترك والسابق في مال الأخير ، وإن سبقاه أحرزا ما أخرجاه . ولم يغرم المحلل شيئاً[(٢)] وقد خالفهم ابن القيم ، فرأى جواز المسابقة دون محلل بل مال إلى عدم جواز المحلل : ومما جاء عنه في هذا المقام قوله : والقول بالمحلل مذهب تلقاه الناس عن سعيد بن المسيب ، وأما الصحابة فلا يحفظ عن أحد منهم قط أنه اشترط

---

(١) الدرر الكامنة جـ ٣ ص ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣

(٢) الفروسية الشرعية النبوية لابن القيم ص ١٩ وبدائع الصنائع للكاساني جـ ٦ ص ٢٠٦ والمهذب لأبي إسحاق الشيرازي ١/٤٢١ .

المحلل ، ولا راهن به مع كثرة تناضلهم ورهانهم ، بل المحفوظ عنهم خلافه[١]

وقد عرض أدلة القائلين بالمحلل ، وفندها ، ثم عرض الأدلة المانعة للمحلل ومما جاء عنه فى بيان ما يترتب على المحلل من فساد قوله : وفى هذا نوعان من الفساد :

أحدهما : الخروج عن موجب الإنصاف الذى هو لازم للشريعة الكاملة دائر معها ، فإن مدارها على العدل

الثانى : أن يجعل المطيع لله ورسوله الباذل للرهن رغبة فى تعلم السبق للتمكن من الجهاد أسوأ حالا من هذا المستعار الذى هو دخيل ، بل هذا الدخيل وهو المحلل — مراعى جانبه ومصلحته[٢] ، وقد حبس مع شيخه منفردا عنه ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ . وكان فى مدة حبسه مشتغلا بتلاوة القرآن بالتدبر والتفكر ، وفتح عليه من ذلك خير كثير ، وحج مرات كثيرة ، وجاور بمكة . وكان أهل مكة يذكرون عنه من شدة العبادة وكثرة الطواف أمرا يتعجب منه[٣] .

أنصاره وخصومه

كان من الطَبيعىّ أن يحدث عالم نافذ الفكر قوى الحجة خارج على التقاليد الموروثة ، والبدع المألوفة ضجة حوله ، وينقسم الناس إلى متعصب له أو حانق عليه ، وهذا ما حدث لابن تيمية من قبله ، وقد حدث هذا لابن القيم كذلك أما أنصاره المتعصبون له فأشهرهم : ابن رجب تلميذه الذى أثنى عليه ، وشهد له بالتقدم ، واعترف بأنه قد تتلمذ عليه ، وأخذ عنه . قال:

---

(١) الفروسية ص ١٩ .
(٢) الفروسية ص ٣١ .
(٣) طبقات الحنابلة لابن رجب مخطوط ج ٢ ص ٥٩٣ .

وكان رحمه الله ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى لم أشاهد مثله في ذلك ، ولا رأيت أوسع منه علما ولا أعرف بمعاني القرآن والسنة وحقائق الإيمان منه ، وليس هو بالمعصوم ، ولكن لم أر في معناه مثله ، ولازمت مجالسه قبل موته أزيد من سنة . وسمعت عليه قصيدته النونية الطويلة في السنة[1] ، وأشياء من تصانيفه وغيرها ، وأخذ عنه العلم خلق كثير من حياة شيخه إلى أن مات ، وانتفعوا به ، وكان الفضلاء يعظمونه ويتتلمذون عليه ، كابن عبد الهادي وغيره[2] . ومنهم ابن كثير الذي شهد له ، وأثنى عليه ، واعترف بصحبته له قال : « وكان حسن القراءة والخلق كثير التودد . لا يحسد أحدا ، ولا يؤذيه ، ولا يستعيبه ، ولا يحقد على أحد ، وكنت من أصحب الناس له وأحب الناس إليه . »

شيوخه

تتلمذ على أبي بكر بن عبد الدائم ، وعيسى المطعم ، وابن الشيرازي ، وإسماعيل بن مكتوم ، والشهاب النابلسي ، والقاضي تقي الدين سليمان ، وفاطمة بنت جوهر ، وقرأ العربية على ابن أبي الفتح ، والمجد التونسي ، وقرأ الفقه على المجد الحراني وابن تيمية . والذي ترك في نفسه أثراً واتخذه مثلا أعلى له هو ابن تيمية الذي لازمه منذ سنة ٧١٢ هـ حين عاد إلى دمشق حتى سنة ٧٢٨ هـ ، فأخذ عنه الكثير من الآراء ، وعرف عنه اتجاهه الحر في البحث ، وعدم التقيد بآراء السابقين ، والوقوف عندها[3] ، ونهج نهجه في محاربة المنحرفين عن عقيدة السلف ، والصوفية ، والفلاسفة .

---

(١) وتسمى الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ، وفيها يرد على الفرق المختلفة المخالفة لأهل السنة ويثبت مذهب أهل السنة بالأدلة العقلية والنقلية .

(٢) طبقات الحنابلة لابن رجب مخطوط ٢/٥٩٣

(٣) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة جـ ٣ ص ٤٠٠ ، طبقات الحنابلة لابن رجب =

تلاميذه

تتلمذ عليه الحافظ زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب صاحب طبقات الحنابلة .

وتتلمذ عليه شمس الدين محمد بن عبد القادر النابلسي صاحب مختصر طبقات الحنابلة لأبي يعلى[١] ، ومنهم ولده عبد الله الذي تولى منصب التدريس بالصدرية بعد وفاة والده[٢] . ومنهم ابن كثير صاحب البداية والنهاية كما شهد بذلك في ترجمته لابن القيم .

ومنهم ابن عبد الهادي قال ابن رجب : أخذ عنه العلم خلق كثير وكان الفضلاء يعظمونه ويتتلمذون عليه كابن عبد الهادي وغيره[٣] .

ثقافته

سبق أن بينا النهضة العلمية التي قامت في بلاد مصر ، والشام ، فكان من آثارها كتب عديدة في مختلف العلوم ، وعلماء أجلاء ، فليس غريباً بعد ذلك أن نرى رجلا ينشأ في هذا الحقل الخصيب ، فيتغذى بهذه الثقافة ، ويتمثلها ، ويخرجها للناس في آثار خالدة . ذلك الرجل هو ابن قيم الجوزية الذي وجد السبيل ممهدا أمامه للدراسة الشرعية ، والعربية ، وعلم الكلام . والتصوف ، فقرأ ماوقعت عليه يده من المؤلفات ، وكانت عنده رغبة صادقة في اقتناء

= بـ ٢/٩٣ه مخطوط وهذه النسخة مصورة في ثلاثة أجزاء بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٥٢٣ وتجد الحديث عن ابن القيم في آخر الجزء الثالث منها .

(١) عصر سلاطين المماليك للأستاذ محمود رزق سليم ص ٢٦٢ ، ص ٢٦٣ .

(٢) البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٣٥ .

(٣) طبقات الحنابلة لابن رجب ٥/٩٣ه النسخة المخطوطة وفي آخر الجزء الثالث من المصورة .

الـكتب ، وكان شديد المحبة للعلم وكتابته ومطالعته وتصنيفه واقتناء كتبه ،
واقتنى من الـكتب ما لم يحصل لغيره[1] . وقال ابن حجر : وكان مغرماً بجمع
الـكتب ، فحصل منها ما لا يحصر حتى كان أولاده يبيعون منها بعد موته دهراً
طويلاً[2] ، ولو نظرنا إلى مؤلفاته لعرفنا أنه كان ذا معرفة واسعة ، فقد ألف
فى الفقه والأصول كتاب أعلام الموقعين فى ثلاثة أجزاء والطرق الحـكمية فى
السياسة الشرعية . والصلاة وأحكام تاركها .

وألف فى التصوف : مدارج السالـكين وهو شرح لـكتاب منازل
السائرين للهروى . وعدة الصابرين وذخيرة الشاكرين والفوائد . وروضة
المحبين ونزهة المشتاقين وألف فى علم الـكلام : —

شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحـكمة والتعليل ، والصواعق
المرسلة على الجهمية والمعطلة ، واجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة
والجهمية ، والـكافية الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية ، وحادى الأرواح إلى
بلاد الأفراح ، والروح .

وألف فى الفقه والسير : —

زاد المعاد . وهو كتاب سيرة الرسول وغزواته ، وفيه إلى جانب ذلك
أبحاث فقهية قيمة .

وألف فى التاريخ : —

أخبار النساء وهو يمثل جانباً من جوانب المجتمع . وله غير ذلك من
الـكتب التى تدل على ثقافة واسعة فهو فقيه متـكلم محدث مفسر ، والواقع

---

(١) طبقات الحنابلة لابن رجب مخطوط جـ ٢ ص ٥٩٣ .
(٢) الدرر الـكامنة جـ ٣ ص ٤٠٠ .

أنه كان ذا خبرة واسعة، وكان ملماً بكثير من العلوم التي كانت معروفة في وقته إلمام المتخصص الخبير ، وقد يدهش القارىء إذا أوقفته على خبرته بالمسائل الأدبية والدراسة النحوية وسأقف هنا طويلا ، لأني أستخلصت من دراستي له ناحية قد تكون غريبة تلك الناحية هي أسلوبه الأدبي ومعرفته الشعر فكان أحياناً يستشهد به . ولا يستشهد بالشعر إلا من حفظ الكثير منه . واستطاع أن يستحضر ما يتناسب مع الموضوع الذي يتكلم فيه حتى يقع استشهاده في موضعه نعم قد ترك لنا كتاباً شعرياً وهو كتاب : الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ألفها شعراً في الرد على الفرق المختلفة التي تخالف السلف في العقيدة ، ولكنه يعد شعراً علمياً لا أدبياً ، وقد ذكر المترجمون له أنه درس العربية ولكنهم لم يتركوا لنا أثرا يثبت ذلك . وقد تصفحت الكثير من مؤلفاته حتى ظهرت لي هذه الناحية من ثقافته ، وإليك تفصيل ذلك : كان يستشهد بالشعر : — ومن ذلك ما ذكره في أفضلية أبي بكر على غيره من الصحابة وإن كانوا أكثر عملا منه قال ابن عباس : « ما سبقكم أبو بكر بكثرة صوم ولا صلاة ولكن بشيء وقر في قلبه » قال ابن القيم : وهذا موضع المثل المشهور :

من لي بمثل سيرك المدلل ؟ تمشي رويداً وتجيء في الأول[1]

وقال بعد ذكره اختلاف العلماء في استلزام العلم الهداية : فهل عندك شيء غير هذا يحصل به فصل الخطاب ويتكشف به لطالب الحق وجه الصواب ، فيرضى الطائفتين ، ويزول به الاختلاف من البين ، وإلا فخل المطي وحاديها ، وأعط[2] النفوس باريها[3] .

---

(١) مفتاح دار السعادة ج ١ ص ٨٦ مطبعة السعادة . (٢) أظن أن الأصل وأعط القوس.
(٣) مفتاح دار السعادة .

دع الهوى لأناس يعرفون به   قد كابدوا الحب حتى لان أصبعه

وقال فى ذم من حرم العلم والعمل : قال الشاعر :

لا تخدعنك اللحاء والصور   تسعة أعشار من ترى بقر
فى شجر السدر[1] منهم مثل   لها رواء وما لها ثمر

وأحسن من هذا كله قوله تعالى : « وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة » عالمهم كما قيل فيه :

زوامل[2] للأسفار لاعلم عندهم   بجيدها إلا كعلم الأباعر
لعمرك ما يدرى البعير إذا غدا   بأوساقه أوراح ما فى الغرائر[3]

فتراه قد استحضر فى المعنى الواحد شعراً لشاعرين مختلفين ، وهذا دليل على معرفته الشعر وحفظه الكثير منه . وقال فى بغض الدنيا والزهد فيها لمشاركة الأراذل الأفاضل فيها : « وكثير من الناس حصل له الزهد فى المحبوب والمعشوق منها وهذا كثير فى أشعار الناس ونثرهم كما قيل : —

سأترك حبها من غير بغض   ولكن لكثرة الشركاء فيه
إذا وقع الذباب على طعام   رفعت يدى ونفسى تشتهيه
وتجتنب الأسود ورود ماء   إذا كان الكلاب يلغن فيه[4]

وقال فى فضل العلماء وحياتهم فى قبورهم وذم الجهال وموتهم فى حياتهم :

---

(١) السدر : شجر النبق والواحدة : سدرة والجمع سدرات (بتسكين الدال) ، وسدرات (بكسر الدال) ، وسدرات (بفتح الدال)، وسدر (بفتح الدال) ، وسدر (بضم لدال) القاموس المحيط ج٢/٤٦ .(٢) الزاملة . التى يحمل عليها من الإبل وغيرها القاموس المحيط ج٣/٣٩٠ .
(٣) الوسق ستون صاعاً أو حمل بعير القاموس المحيط ج ٣ ص ٢٨٩ .
(٤) مفتاح دار السعادة ج ١ ص ١٤١ .

فالعالم بعد وفاته ميت وهو حي بين الناس والجاهل فى حياته حي وهو ميت بين الناس كما قيل : —

وفى الجهل قبل الموت موت لأهله   وأجسامهم قبـل القبور قبور
وأرواحهم فى وحشة من جسومهم   وليس لهم حتى النشور نشور[1]

وقال آخر : —

قد مات قوم وما ماتت مكارمهم   وعاشت وهم فى الناس أموات

وقد بالغ فى تعلقه بالعلماء ، وحبه لهم حتى لم يغيبوا عن ذهنه وإن غابت أجسامهم واستدل على هذا المعنى بقول الشاعر : —

ومن عجب أنى أحن إليهم   وأسأل عنهم من لقيت وهم معى
وتطلبهم عينى وهم فى سوادها   ويشتاقهم قلبى وهم بين أضلعى

وقال آخر : —

من عجب أن يشكو البعد عاشق   وهل غاب عن قلب المحب حبيب
خيالك فى عينى وذكرك فى فمى   ومثواك فى قلبى فأين تغيب[2]

وقال مبطلا التقليد وآخذا بخناق المقلدين وسادا عليهم كل مسلك :
هل الفتوى بقول من قلدته دين الله أو دين الله غيرها أو لا تدرى .

فإن كنت لا تدرى فتلك مصيبة   وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم[3]

وقال مفضلا جبل حراء لتعبد محمد عليه السلام فيه مستشهداً بهذا البيت :

---

(١) النشر : الريح الطيبة ، وإحياء الميت كالنشور — القاموس المحيط ج٢ / ١٤٢ ؛
(٢) مفتاح دار السعادة ج ١ ص ١٤٦.
(٣) أعلام الموقعين ٢ / ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

وإذا تأملت البقاع وجدتها   تشقى كما تشقى الرجال وتسعد[١]

وقال في كلامه عن السحاب وأخذ مائه من البحر - وهذا يطابق النظرية القائلة بتبخر المياه بواسطة الحرارة ثم صعود البخار إلى الطبقات العالية فإذا صادف طبقة باردة تكثف وتحول إلى ماء هو ماء الأمطار — وقال الشاعر يصف السحاب : -

شربن بماء البحر ثم ترفعت   متى لجج خضر لهن نئيج[٢]

وقال في الوصول إلى المعالي ببذل المهج والأرواح ضارباً المثل برسول الله وما أصابه من محن في سبيل تأسيس دعوته ، وإنشاء أمة ذات مثل ومعايير أخلاقية تخالف المثل العليا والمعايير الخلقية لدى الأمة العربية الجاهلية :وهل وصل من وصل إلى المقامات المحمودة والنهايات الفاضلة إلا على جسر من المحنة والابتلاء :

كذا المعالي إذا ما رمت تدركها   فاعبر إليها على جسر من التعب[٣]

وقال في منزلة العلماء والحكام في توجيه الناس وجهة صالحة مستدلا بقول

---

(١) مفتاح دار السعادة جـ ١ ص ٢٣١ .

(٢) اللج بالضم : الجماعة الكثيرة ، ومعظم الماء . كاللجة فيهما ، ومنه بحر « لجى » ويكسر — القاموس المحيط جـ ٢٠٥/١ .

ونئيج : والريح نئيج : أى مر سريع بصوت القاموس جـ ٢٠٨/١ .

وهذا البيت من كلام أبي ذؤيب الهذلي يصف السحب التي دعا لأم عمرو أن تسق بمائها — شرح قطر الندى وبل الصدى للشيخ محي الدين ٢٧٥ ويستشهد به النحاة على أن متى تأتي حرف جر وهي حرف جر في لغة هذيل ، وهي بمعنى من الابتدائية سمع من كلامهم : أخرجها متى كمه أى من كمه ، شرح الأشموني على ألفية بن مالك ج ١٥٦/١ مطبعة مصطفى محمد (في حروف الجر) ،

والضمير في شربن « يراد به السحب ، وضمن شربن معنى روين فعداه بالباء » أو الباء بمعنى من حاشية الصبان على الأشموني ١٥٦/١ .

(٣) مفتاح دار السعادة ٢١٣/١ .

عبد الله بن المبارك وغيره من السلف · صنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس. وإذا فسدا فسد الناس ، قيل : من هم ؟ قال : الملوك والعلماء ، واستدل بشعر نسبه إلى عبد الله بن المبارك :—

رأيت الذنوب تميت القلوب　　وقد يورث الذل إدمانها
وترك الذنوب حياة القلوب　　وخير لنفسك عصيانها
وهل أفسد الدين إلا الملوك　　وأحبار سوء ورهبانها[1]

ولم تقتصر معرفته الشعر على حفظه الاستشهاد به ذلك الاستشهاد الذى. يدل على حفظه الكثير من الشعر بحيث يختار من محفوظه ما يتناسب والمعنى. الذى يعرضه ، بل كان يقول الشعر ، وقد جادت قريحته بقصيدة نونية سماها : الكافية الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية . وهى فى الرد على الفرق المنحرفة. من معطلة وجبرية وغيرهم وتوضيح مذهب السلف ومما جاء فيها :—

جهم بن صفوان وشيعته الأُلى　　جحدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى　　والعرش أخلوه من الرحمن[2]

وشعره فى هذه القصيدة يعتبر شعراً علمياً يعنى بتقرير الحقائق والتدليل عليها .

ومن شعره فى وصف الجنة وبذل العمل فى سبيل الحصول عليها : —

وما ذاك إلا غيرة أن ينالها　　سوى كفئها والرب بالخلق أعلم
وإن حجبت عنا بكل كريهة　　وحفت بما يؤذى النفوس ويؤلم
فلله ما فى حشوها من مسرة　　وأصناف لذات بها يتنعم
ولله برد العيش بين خيامها　　وروضاتها والثغر فى الروض يبسم
فإن كنت ذا قلب عليل بحبها　　فلم يبق إلا وصلها لك مرهم
ولا سيما فى لثمها عند ضمها　　وقد صار منها تحت جيدك معصم
فياخاطب الحسناء إن كنت راغبا　　فهذا زمان المهر فهو المقدم

(١) إعلام الموقعين ١١/١ مطبعة النيل .
(٢) الكافية الشافية ص ١٢ .

اقتباس من الشعر :

ظهر أثر الشعر فى أسلوبه ، فكان يقتبس من الشعر دون أن يشعر القارىء باضطراب فى الأسلوب أو قلق فى العبارة . قال فى الرعيل الأول من تابعى الأئمة: يسيرون مع الحق أين سارت ركائبه ، ويستقلون[1] مع الصواب حيث استقلت مضاربه. إذا بدا لهم الدليل بأخذته طاروا إليه زرفات ووحدانا، وإذا دعاهم الرسول إلى أمر أنتدبوا إليه ولا يسألونه على ما قال برهانا. ففى هذا الأسلوب اقتباس من قول الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم فى النائبات على ما قال برهانا

هذا غير ما فيه من السجع فى « ركائبه، مضاربه » ، و« وحدانا ، وبرهانا » ومن التعبير المجازى فى سارت ركائبه ، واستقلت مضاربه . ولفظ « يستقلون » لفظ عربى رفيع لا يأتى إلا على لسان متمكن من اللغة .

اقتباس من القرآن :

وإذا كان يقتبس من الشعر فأولى به أن يقتبس من القرآن ، وقد كان موطن دراسته التى وهب لها حياته ، ووقف عليها نفسه، ومن ذلك ما قاله على لسان أصحاب الحيل لمبطليها: قال أصحاب الحيل : قد أكثرتم من ذم الحيل ، وأجلبتم بخيل الأدلة ورجلها وسمينها ومهزولها[2] . ففى هذا الأسلوب اقتباس من الآية القرآنية : «واستفزز من استطعت منهم بصوتك، وأجلب عليهم بخيلك ورجلك»[3] وترى فيه كذلك استعارة السمين للأدلة القوية والمهزول للأدلة الضعيفة. ومن ذلك ما قاله

---

(١) استقل القوم . ذهبو وارتحلوا القاموس المحيط ج ٤ / ٤٠ .
وضرب فى الأرض يضرب ضرباً ومضربا بالفتح . خرج منها تاجراً أو غازيا لسان العرب ج ٢ ص ٣٢ فهم يرتحلون مع الصواب حيث ارتحل ، والتأخيذ : أن تحتال المرأة بحيل فى منع زوجها من الاتصال بغيرها وهذا نوع من السحر ، يقال لفلانة أخذة أى لها سحر — لسان العرب ج ٥ ص ٣ فكأن الدليل له أخذة وسحر يسحر به تابعى الأئمة .

(٢) أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٥٦ ص ١٥٧ مطبعة الكردى .

(٣) سورة الإسراء آية / ٦٤ .

فى إبطال الحيل : « فكيف يليق بالشريعة الكاملة التى لعنت آكل الربا وموكله ، وبالغت فى تحريمه ، وآذنت صاحبه بحرب من الله ورسوله أن تبيحه بأدنى الحيل[1] » . فترى فى الأسلوب اقتباساً من الحديث : « لعن الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهده » ومن الآية القرآنية فى سورة البقرة : « فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله »[2] .

الأمثال فى كلامه :

ولم يخل أسلوبه من الأمثال تأتى فى موضعها المناسب ، ومن ذلك ماقاله فى الرد على المقلدين الذين حكموا على مخالفيهم بالضلال مع أنهم هم الضالون : تالله لقد أخذ بالمثل المشهور : « رمتنى بدائها ، وانسلت » وسمى ورثة الرسول باسمه هو وكساهم أثوابه ورماهم بدائه[3] . وإلى ذلك ترى قوة ورصانة فى أسلوبه دون تكلف وإنما تأتى طبيعة قال عن الصحابة : كان التلقى بلا وساطة حظ أصحابه الذين حازوا قصبات السبق واستولوا على الأمد فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم فى اللحاق تالله لقد وردوا رأس الماء من عين الحياة عذبا صافيا زلالا . فتحوا القلوب بعدهم بالقرآن والإيمان والقرى بالجهاد والسيف والسنان وألقوا إلى التابعين ماتلقوه من مشكاة النبوة خالصاً صافيا[4] .

السجع فى أسلوبه :

لقد تأثر فى أسلوبه بالمزايا التى اتصف بها الأسلوب فى عصره ، ومن ذلك السجع الذى رأيته يصدر عنه دون تعمد أو تكلف قال فى الرد على المقلدين : —

---

(١) أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤٢   (٢) سورة البقرة (٢٧٩) .

(٣) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٣٦٨ .   (٤) أعلام الموقعين ج ١ ص ٥ ، ٦ .

(وأين منصب المقلد من منصب المستدل ؟ ، وهل ماذكرتم من الأدلة إلا ثياب استعرتموها من صاحب الحجة فتجملتم بها بين الناس ، وكنتم فى ذلك متشبعين بما لم تعطوه ناطقين من العلم بمـا شهدتم على أنفسكم أنـكم لم تؤتوه، وذلك ثوب زور لبستموه : ومنصب لستم من أهله غصبتموه ، فأخبرونا: هل صرتم إلى التقليد لدليل قادكم إليه ، وبرهان دلـكم عليه ، فنزلتم به من الاستدلال أقرب منزل ، وكنتم به عن التقليد بمعزل ، أم سلـكتم سبيله اتفاقا وتخمينا من غير دليل وليس إلى خروجكم عن أحد هذين القسمين سبيل ، وأيهما كان فهو بفساد مذهب التقليد حاكم والرجوع إلى مذهب الحجة منه لازم . ونحن إن خاطبناكم بلسان الحجة قلتم : لسنا من أهل هذه السبل وإن خاطبناكم بحكم التقليد فلا معنى لمـا أقمتموه من الدليل . . . فإنهم شاهدون على أنفسهم بأنهم لم يعتقدوا تلك الأقوال لدليل قادهم إليه ، وبرهان دلهم عليه ، وإنما سبيلهم محض التقليد ، والمقلد لايعرف الحق من الباطل ولا الحالى من العاطل .

فنلاحظ فى عبارته سجعاً فى (تعطوه تؤتوه) و(لبستموه وغصبتموه) (وإليه ، وعليه) و (منزل ، معزل) و (دليل ، سبيل) و (حاكم ، لازم) و (السبيل ، الدليل) وإليه ، عليه (والباطل ، العاطل)[1] .

ومع مافى أسلوبه من السجع فإنا نلحظ أنه كان يخضع أحياناً فى أسلوبه للحياة السياسية السائدة ، ويتأثر بها فى كتابته ومن ذلك ماقاله فى الرد على الفرق الضالة التى لم تأخذ بالنصوص : « فعلى سبيل المجاز أنزلوا هنا النصوص منزلة الخليفة العاجز فى هذه الأزمان . له السكة والخطبة وماله حكم نافذ

---

(١) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

ولا بسلطان [١] » . يشير إلى انعدام سلطة الخلفاء ، وانفراد السلاطين بكل أمور الدولة ، وليس للخلفاء إلا ضرب النقود باسمهم والدعاء لهم في الخطبة .

التعبير الأدبي :

ترى له تعبيرات أدبية سامية ، وذلك لكثرة اطلاعه على الآثار الأدبية التي زخرت بها المكتبة العربية في عهده ، ومن ذلك ما ذكره عن اجتهاد الشافعي وموافقته لاجتهاد زيد في الفرائض فقال : وجاء الاجتهاد حذو القذة بالقذة[٢] . وقال مفرقا بين الصحابة وغيرهم مبيناً أنهم لقربهم من الرسول وطواعية العربية لهم وعدم حاجتهم إلى الأسانيد كانوا أقوى على الفهم من غيرهم . أما غيرهم فقواهم متفرقة وهممهم متشعبة بين العربية والأصول وقواعدها وعلم الإسناد « فإذا وصلوا إلى النصوص النبوية إن كان لهم هم تسافر إليها وصلوا بقلوب وأذهان قد كلت من السير في غيرها وأوهن قواها مواصلة السير في سواها[٣] » . فالتعبير بسفر الهمم وكلال القلوب تعبير مجازي رفيع .

معرفته اللغوية :

إذا عرضت له مسألة لغوية لم يتركها حتى يقتلها بحثاً ، وكان لتمكنه من اللغة يوازن بين الأقوال ومن ذلك : قال في قوله تعالى : « والذين يقولون

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص ٢٦

(٢) القذة ريش السهم وجمعها قذذ وقال صلى الله عليه وسلم : « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة قال ابن الأثير : يضرب مثلا للشيئين يستويان ولا يتفاوتان . لسان العرب ٥/٣٨/٣٩ — أعلام الموقعين ج٢ص ٣٤٤ .

(٣) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٠٠ .

«ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين ، واجعلنا للمتقين إماما » : وإمام بمعنى قدوة وهو يصلح للواحد والجمع كالأمة والأسوة وقد قيل : هو جمع آمم كصاحب وصحاب . وراجل ورجال وتاجر وتجار . وقيل : هو مصدر كقتال وضراب أى ذوى إمام والصواب الوجه الأول ، فكل من كان من المتقين وجب عليه أن يأتم بهم[1] ، ومن الأمثلة على تفسيره الكلمات اللغوية ماذكره فى آية : « ولكم فى القصاص حياة » قال : « وتأمل ماتحت هذه الألفاظ الشريفة من الجلالة والإيجاز والبلاغة والفصاحة والمعنى العظيم ، فصدر الآية بقوله : « لكم » المؤذن بأن منفعة القصاص مختصة بكم عائدة إليكم ثم عقبه بقوله : « فى القصاص » إيذاناً بأن الحياة الحاصلة إنما هى فى العدل وهو أن يفعل به كما فعل . والقصاص فى اللغة المماثلة وحقيقته راجعة إلى الاتباع ومنه قوله تعالى : —

« وقالت لأخته قصيه » أى اتبعى أثره ، ومنه قوله تعالى : « فارتدا على على آثارهما قصصا» أى يقصان الأثر ، ويتبعانه ، ومنه قص الحديث واقتصاصه لأنه يتبع بعضه بعضاً فى الذكر ، فسمى جزاء الجانى قصاصا لأنه يتبع أثره فيفعل به كما فعل[2] فتراه يبحث الآية ، ويدرسها دراسة بلاغية ، ويشير إلى مافيها من أسباب الحسن والجمال ، ثم يشرح كلمة القصاص ، ويقتفى أثرها مبيناً أنها ترجع إلى الاتباع وضاربا الأمثلة على مايقول . وإن من يلاحظ ابن القيم فى كتاباته يجده قوياً فيما يختص باللغة لايتوانى فى تأييد قوله بالحجج ، ومن ذلك ماذكره فى أن لفظ القرء المراد به الحيض معللاً ذلك بأنه لفظ مشترك بين الحيض والطهر ، وقد ورد فى كلام الرسول مراداً به أحد المعنيين وهو الحيض فيجب حمله على الحيض فى سائر كلامه مادام لم يثبت استعماله فى معنى الطهر وقد علل

---

(١) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٣٩٠ .

(٢) مفتاح دار السعادة ج ٢ ص ١٠٣ .

ذلك بأن استعماله فى الحيض يدل على أن هذا لغة القرآن فيتعين حمله عليها .
والألفاظ المشتركة السبب فى اشتراكها تسمية إحدى القبيلتين الشىء باسم،
وتسمية الأخرى بذلك الإسم معنى آخر ، وقد استدل على ذلك بقول المبرد :
لايقع الاشتراك فى اللغة إلا بهذا الوجه ، وقد أيد إرادة الحيض من لفظ القرء.
بقول الرسول : « دعى الصلاة أيام أقرائك » والآية : « ولا يحل لهن أن
يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن » قال : وماخلق الله فى أرحامهن هو الحيض
أو الحمل — وبتعليق الحكم بعدم الحيض لابعدم الطهر فى الآية : (واللائى
يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن)،
وبحديث عائشة : « طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان[1] » . ومن
الأبحاث اللغوية التى أفاض فيها ، واستدل بالشعر على ما ذكره ما قاله
فى حديث الرسول عليه السلام : « من تطبب ، ولم يعلم منه الطب قبل ذلك
فهو ضامن » قال : فى هذا الحديث ثلاثة أمور : أمر لغوى وأمر فقهى وأمر
طبى . فأما اللغوى فالطب بكسر الطاء فى لغة العرب يقال على معان منها الإصلاح
يقال طببته إذا أصلحته ، ويقال : له طب بالأمور أى لطف وسياسة قال الشاعر :

وإذا تغير من تميم أمرها كنت الطبيب لها برأى ثاقب

ومنها الحذق : قال الجوهرى : كل حاذق طبيب عند العرب قال أبو عبيد:
أصل الطب الحذق بالأشياء والمهارة بها : يقال للرجل : طبيب إذا كان كذلك،
وإن كان فى غير علاج المريض ، وقال غيره : رجل طبيب أى حاذق سمى
طبيباً لحذقه وفطنته قال علقمة :

---

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٧٠، ٢٧١ .

فإن تسألونى بالنساء فإننى خبير بأدواء النساء طبيب
إذا شاب رأس المرء أو قل ماله فليس له من ودهن نصيب

وقال عنترة :

إن تُغْدِ فى دونى القناع فإننى طب بأخذ الفارس المستلئم

أى فإنى خبير حاذق بأخذ الفارس الذى قد تلثم[1] . ومنها العادة يقال . ليس ذلك بطبى أى عادتى قال فروة بن مسيك :

فما أن طبنا جبن ، ولكن منايانا ودولة آخرينا

ومنها السحر يقال : رجل مطبوب أى مسحور . فى الصحيح من حديث عائشة : « لما سحرت يهود رسول الله عليه السلام ، وجلس الملكان عند رأسه ورجليه ، فقال أحدهما : ما بال الرجل ؟ قال الآخر : مطبوب . قال : من طبه ؟ قال : فلان اليهودى. قال أبو عبيد : إنما قالوا للمسحور مطبوب لأنهم كنو بالطب عن السحر كما كنوا عن اللديغ ، فقالوا : سليم تفاؤلا بالسلامة ، وكما كنوا بالمفازة عن الفلاة المهلكة التى لا ماء فيها فقالوا : مفازة تفاؤلا بالفوز من الهلاك ، وقال الحماسى :

فإن كنت مطبوبا فلا زلت هكذا وإن كنت مسحورا فلا برىء السحر

أراد بالمطبوب الذى قد سحر ، وأراد بالمسحور العليل بالمرض : قال الجوهرى : ويقال للعليل : مسحور ، وأنشد البيت . ومعناه إن كان هذا الذى قد عرانى منك ومن حبك أسأل الله دوامه ، ولا أريد زواله سواء كان سحراً أو مرضاً ، والطب مثلث الطاء ، فالمفتوح الطاء هو العالم بالأمور ، وكذلك الطبيب يقال له طب أيضاً ، والطب بكسر الطاء فعل الطبيب ، والطب بضم الطاء : إسم موضع قاله ابن السكيت .

---

(١) هذا البيت من معلقة عنترة العبسى يتغزل بعبلة ويسترضيها ببلائه وشجاعته فى الحروب، تغد فى : ترخى .

وأنشد :

فقلت هل أنهلتم بطلب ركابكم بجائزة[١] الماء التى طاب طيبها

وقوله صلى الله عليه وسلم : « من تطبب » ولم يقل : من طب لأن لفظ التفعل يدل على تكليف الشىء والدخول فيه بعسر وكلفة وأنه ليس من أهله كتحلم ، وتشجع ، وتصبر ونظائرها ، وكذلك بنوا تكلف على هذا الوزن قال الشاعر وقيس غيلان ومن تقيسا[٢] .

وقد أفضت فى هذه المسألة وهى معرفته اللغة لأنها قد تبدو غريبة ، فرب قائل يقول : مالابن القيم العالم الفقيه والأبحاث اللغوية ، فأردت أن أثبت خبرته الواسعة باللغة إلى جانب ما اشتهر به من الدراسة الشرعية لنضم ذلك إلى ما اشتهر به فنقول : عالم لغوى .

وإلى جانب هذه الثقافة الواسعة ، فقد كان على علم بالبلاغة وقواعدها، وكيف لا يعرفها وقد نضجت الدراسة البلاغية على يد قدامة وأبى هلال والجرجانى ، فلابد أنه ورد عيونها فشرب منها حتى روى . والدليل على ذلك ما جاء عنه فى قوله تعالى : «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن» . قال : وهذا فيه عموم من ثلاث جهات : أحدها عموم المخبر عنه وهو أولات الأحمال فإنه يتناول جميعهن . الثانى عموم الأجل فإنه أضافه إليهن وإضافة إسم الجمع إلى المعرفة تعم (تفيد العموم) فجعل وضع الحمل جميع أجلهن ، فلو كان لبعضهن أجل غيره لم يكن جميع أجلهن .

---

(١) الجائزة : العطية وأصله أن أميراً واقف عدواً ، وبينهما نهر فقال : من جاز هذا النهر فله كذا فكلما جاز منهم واحد أخذ جائزة ، وأصل الجائزة : أن يعطى الرجل الرجل ماء ، ليذهب لوجهه ، فيقول الرجل إذا ورد ماء لقيم الماء : أجزنى ماء : أى أعطنى ماء حتى أذهب لوجهى وأجوز عنك ، ثم كثر هذا حتى سموا العطية جائزة — لسان العرب ج ٧ ص ٥ فالمراد بجائزة الماء الذى أخذوه جائزة .

(٢) زاد المعاد ج ٣ ص ١٤٣ ، ص ١٤٤ ، ص ١٤٥ .

الثالث أن المبتدأ والخبر معرفتان . أما المبتدأ فظاهر ، وأما الخبر وهو قوله تعالى : « أن يضعن حملهن » فى تأويل مصدر مضاف : أى أجلهن وضع حملهن والمبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين اقتضى ذلك حصر الثانى فى الأول كقوله تعالى : « يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله ، والله هو الغنى الحميد » فنلاحظ أنه فهم من الآية أن وضع الحمل عدة للحاملات ، وأخذ ذلك من العموم الكائن فى المبتدأ والخبر . كما فهم من الآية اختصاص وضع الحمل بالحاملات ، وهذا الاختصاص جاء من تعريف الطرفين . وأنت ترى معى أن إفادة تعريف الطرفين التخصيص بحث من المباحث البلاغية التى قررها علماء البلاغة فى موطنها . وقد ألف فى البلاغة كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان . وقد طبع للمرة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ بمطبعة السعادة بمصر ، وصححه السيد محمد بدر الدين النعسانى ، ومن يقرأ المقدمة للمؤلف ير أنه قبل تأليفه قد اطلع على أمهات الكتب فى البلاغة ، واستفاد منها ، وأضاف إليها فوائد جادت بها قريحته قال : « وهذه الجملة التى تأصلت وتحصلت ، والفوائد التى بعد إجمالها فصلت نقلتها من كتب ذوى الإتقان علماء علم البيان التى وقفت عليها ، وترقت همة اطلاعى إليها من كتب المتقدمين والمتأخرين وهى :

كتاب البديع لابن المعتز ، وكتاب الحالى والعاطل للحاتمى ، وكتاب المحاضرة له ، وكتاب الصناعتين للعسكرى ، وكتاب اللمع للعجمى ، وكتاب المثل السائر لابن الأثير ، وكتاب الجامع الكبير لابن الأثير أيضا . . . الخ . وكل كتاب من هذه الكتب أخذ من كتب شتى مع ما أضفت إليها من فوائد مستعذبة وفرائد حسنة المساق مستغربة نقلتها عن الأئمة الأعلام الأكابر ، ونقلتها عنهم من ألسنتهم لا من بطون الدفاتر ، وما أضفت إلى ذلك مما تفضل الله به ومنح ، من مهمل أبنته ، ومجمل فصلته ، وشارد قيدته ، وحصلته ليكمل بهذا الكتاب النفع[1]

---

(١) نفس الكتاب ص ٧ — ٨ .

معرفته النحوية :

كان إذا عرض لمسألة متصلة بالقواعد النحوية صال فيها ، وجال كأنه عالم متخصص مع حسن توجيه قال : وههنا مسألة مشهورة ذكرها سيبويه ، وهى أنك تقول : ما أبغضنى له ، وما أحبنى له ، وما أمقتنى له إذا كنت أنت المبغض الكاره والمحب والماقت ، فتكون متعجبا من فعل الفاعل . وتقول : ما أبغضنى إليه ، وما أمقتنى إليه وما أحبنى إليه إذا كنت أنت البغيض الممقوت أو المحبوب ، فتكون متعجباً من الفعل الواقع على المفعول ، فما كان باللام فهو للفاعل ، وما كان بإلى فهو للمفعول ، وأكثر النحاة لايعللون هذا والذى يقال فى علته — والله أعلم : — أن اللام تكون للفاعل فى المعنى نحو قولك : لمن هذا ؟ فيقال : لزيد ، فيؤتى باللام وأما إلى فتكون للمفعول فى المعنى فتقول : إلى من يصل هذا الكتاب ؟ فيقال : إلى عبد الله وسر ذلك أن اللام فى الأصل للملك والاختصاص والاستحقاق ، وهذا إنما يكون للفاعل الذى يملك ، و يستحق . وإلى لانتهاء الغاية ، والغاية منتهى ما يقتضيه الفعل ، فهى بالمفعول أليق لأنها مقتضى الفعل [1] فبعد أن ذكر رأى سيبويه علل مالم يعلله النحاة ،وجها له توجيها سديدا .

مما ذكرت يتضح أنه كان يحفظ الشعر ، وينشده وأنه كان يقتبس من الشعر ومن القرآن ، وكان يستعمل الأمثال فى أسلوبه كما كان يسجع أحيانا شأن أهل عصره كما تتضح معرفته اللغوية والبلاغية والنحوية .

شخصيته :

كان ابن القيم باحثاً حرا قوى الشخصية يعمل فكره ، ولا يلتزم رأى

---

(١) زاد المعاد ج ١ ص ٢٩ مطبعة صبيح .

غيره ولو كان هذا الغير شيخه (ابن تيمية) ، بل كان أحيانا يناقشه ، ويرد رأيه إن بدا له ما هو أرجح منه ، ومن ذلك ما يأتى قال فى حكم رضاع الطفل إذا انتقل من ثدى المرضعة إلى ثدى غيرها :

قال أحمد : أما ترى الصبى يرضع من الثدى ، فإذا أدركه النفس أمسك عن الثدى ليتنفس أو ليستريح فإذا فعل ذلك فهى رضعة .

قال الشيخ : وذلك لأن الأولى رضعة لو لم يعد ، فكانت رضعة وإن عاد كالو قطع باختياره .

قال ابن القيم : وكلام أحمد يحتمل أمرين : أحدهما : ماذكره الشيخ ، ويكون قوله : (فهى رضعة) عائدا إلى الرضعة الثانية .

الثانى : أن يكون المجموع رضعة ، فيكون قوله : (فهى رضعة) عائداً إلى الأول والثانى ، وهذا أظهر محتمليه ، لأنه استدل بقطعه للتنفس أو الاستراحة على كونها رضعة واحدة ، ومعلوم أن هذا الاستدلال أليق بكون الثانية مع الأولى واحدة من كون الثانية رضعة مستقلة [1] .

من هذا تظهر لنا قوة شخصيته ، وحريته فى البحث ، وهذا ليس بعيدا عليه فهو الذى دعا إلى التحرر الفكرى كما سأبين ذلك عما قريب ، فلم يلتزم رأى شيخه الذى فهمه من عبارة الإمام أحمد ، بل أخذ يفهم فى عبارة أحمد فهما حرا ، فوجدها تدل على أكثر مما فهمه شيخه ، فصرح بذلك ، وبين أن الوجه الذى أغفله شيخه أظهر مما رآه ، وقد وضح ماذهب مبيناً أن عبارة أحمد تشير إلى هذا الرأى الذى استنبطه من عبارته ، وهو أن الأولى والثانية رضعة واحدة لارضعتان كما فهم ابن تيمية .

---

(١) زاد المعاد جـ ٤ ص٢٠٣ ، ٢٠٤ — مطبعة صبيح .

ومن معارضته لشيخه ، ومناقشته فيما ذهب إليه ما يأتى : تعرض لعدة الأمة وذكر أن الأقوال ثلاثة فى عدة الأمة . فالأول يقضى بشهرين لأن عدتها بالأقراء قرءان فأقيم كل شهر مقام كل قرء ، وهذه إحدى الروايتين عن عمر ابن الخطاب ، وهو قول للشافعى ، والثانى يقضى بشهر ونصف ؛ وذلك لأن التنصيف ممكن ، وعدة الأمة نصف عدة الحرة ، فنصفت الاشهر الثلاثة بخلاف الأقراء الثلاثة لا يمكن تنصيفها ، فجعلت العدة قرءين ، وهذا منسوب إلى على ابن أبى طالب وابن عمر وابن المسيب وأبى حنيفة والشافعى ، ونظير هذا أن المحرم إذا وجب عليه فى جزاء الصيد نصف مد أخرجه ، فإن أراد الصيام لم يجز إلا صوم يوم كامل . والثالث يقضى بثلاثة أشهر وهو إحدى الروايتين عن عمر وقول ثالث للشافعى ، والفرق عند هؤلاء بين عدتها بالأقراء وعدتها بالأشهر أن الاعتداد بالأشهر للعلم ببراءة الرحم ، والعلم ببراءته لا يحصل بدون ثلاثة أشهر ، والحرة والأمة تستويان فى هذا . أما الأقراء فالحيضة الواحدة دليل على براءة الرحم ، ولذا اكتفى بها فى استبراء الأمة ، فإذا زوجت فقد أشبهت الحرائر ، وصارت أشرف من ملك اليمين ، فجعلت عدتها بين العدتين (يقصد أنها وسط بين عدة الحرة وهى ثلاثة أقراء واستبراء الأمة بقرء واحد ، فجعلت عدتها قرءين لا ثلاثة ولا قرأ واحدا . ثم ذكر رأى شيخه ، وعقب عليه . قال الشيخ : ومن أورد هذا القول هو مخالف لإجماع الصحابة لأنهم اختلفوا على القولين الأولين ، ومتى اختلفوا عَلَى قولين لم يجد إحداث قول ثالث ؛ لأنه يفضى إلى تخطئتهم وخروج الحق عن قول جميعهم . قال ابن القيم : وليس فى هذا إحداث قول ثالث ، بل هو إحدى الروايتين عن عمر ذكرها ابن وهب وغيره ، وقال به من التابعين من ذكرناهم وغيرهم ، فانظر إلى رده رأى شيخه وعدم التزامه ما ذهب إليه ، فشيخه يرى أن القول

الثالث إحداث أمر لم يره الصحابة أما هو فيرى أنه رواية عن عمر ، وليس إحداثا لقول ثالث [١]

بين ابن القيم وابن تيمية :

جاء كل منهما فى عصر ملىء بالخلافات المذهبية فحاربها ، ودعوا إلى الرجوع إلى ما كان عليه السلف : من تحكيم الكتاب والسنة دون تعطيل أو تشبيه . وإذا كان كل منهما قد حارب الفرق المختلفة ، ووقف موقف المعارضة فقد اكتسبا قوة فى الجدل والخصومة ، ولكننا نلمح فرقا بينهما : هذا الفرق هو ثورة ابن تيمية وحدته فى المعارضة وهدوء ابن القيم ، فصفحات التاريخ تحدثنا عن مواقف البطولة والشجاعة التى وقفها ابن تيمية فى ساحات القتال ، ومن هذه المواقف ما ذكره صاحب العقود الدرية : قال ابن تيمية فى موقعة مرج الصُّفَّر — وهى إحدى المواقع التى وقعت بين التتار والمسلمين لبعض الأمراء : يافلان أوقفنى موقف الموت قال : فسقته إلى مقابلة العدو وهم متحدرون كالسيل تلوح أسلحتهم من تحت الغبار المنعقدة عليهم . فرفع طرفه إلى السماء ، وأشخص بصره ، وحرك شفتيه طويلا . ثم انبعث ، وأقدم على القتال وقد شوهد فى هذه الموقعة ومعه أخوه يصيحان بصوت مرتفع يحرضان الناس على القتال ، ويحذرانهم من الفرار [٢] . وإذا كانت هذه شجاعة ابن تيمية فليس غريبا أن يكون ابن تيمية جريئا فى مناقشة خصومه ثائرا عليهم ثورة عنيفة ، ومن هذا رده على ابن عربى ماجاء فى (فصوص الحكم) من مثل قوله : —

أنا من أهوى　　ومن أهوى أنا

---

(١) زاد المعاد ج ٤ ص٢٩٥ ، ٢٩٦ مطبعة صبيح .

(٢) العقود الدرية لابن عبد الهادى ص١٧٧ /١٧٨ .

قال ابن تيمية : ما تضمنه كتاب (فصوص الحكم) وما شاكله من الكلام فإنه كفر باطنا وظاهرا ، وباطنه أقبح من ظاهره ، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة . وأهل الحلول ، وأهل الاتحاد [1] فهو لا يتورع عن رمى خصومه بالكفر ، وهذا أسلوب الثائر الذى ثار فى ميدان القتال ، وثار فى ميدان الفكر ، فكانت نتيجة ثورته الأولى نصرا على الأعداء وخاتمة ثورته الثانية ثروة قيمة فى الفقه والعقائد والتصوف لا يغض من قيمتها مالاقاه من عنت وما تكبده من أذى فى سبيلها . وأما ابن القيم فقد عالج مثل هذه المسائل ، ولكنه عالجها فى هدوء واتزان كما سيأتى ، وذلك راجع إلى أمرين : —

أولها : الثورة الذاتية فى نفس ابن تيمية فهو شخص ثائر بطبعه ، أما ابن القيم فقد امتاز بالهدوء والاتزان فكان لتلك الثورة وهذا الهدوء أثرهما فى موقف كل منهما من خصومهما .

ثانيهما — الظروف التى أحاطت بكل منهما والوضع الذى وضع فيه . فابن تيمية هو الذى حمل لواء المعارضة فلاقى فى سبيلها الآلام والمحن . والنزاع الفكرى كالنزاع المادى يكون فى أول الشوط حادا لأن الطرفين المتخاصمين يكونان بكامل العدة ثم تخف حدة النزاع شيئا فشيئا . فلما جاء ابن القيم كان النزاع قد فترت حدته ، وخفت وطأته ، فكان ابن القيم هادئا متزنا فى معارضته ومناقشته ؛ ولذا أخذ يوازن بين الآراء ، ويردها فى هدوء واتزان . ويختار منها ما يراه موافقا للشرع ، ويرد منها ما يخالف الشرع سواء فى ذلك أبحاثه الفقهية والكلامية .

---

(١) مجموعة رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية الطبعة الأولى ص ٤١ .

وإذا كان التلميذ يتأثر بشيخه فقد تأثر ابن القيم بابن تيمية ولاسيما أن ابن تيمية كان يحمله محل ابنه يسدى إليه النصائح .

قال ابن القيم : وقال لى شيخ الإسلام — رضى الله عنه — وقد جعلت أورد عليه إيرادا بعد إيراد « لاتجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل السفنجة فيتشربها فلا ينضح إلا بها ، ولكن اجعله كالزجاجة المصمتة تمر الشبهات بظاهرها ولا تستقر فيها ، فيراها بصفائه ، ويدفعها بصلابته وإلا فإذا أشربت قلبك كل شبهة تمر عليك صار مقراً للشبهات ، أو كما قال » قال : فما أعلم أنى انتفعت بوصية فى دفع الشبهات كانتفاعى بذلك[1] . فتراه هنا يرسم المنهج الذى يتبعه فى دفع الشبهات داعية إلى عدم تشرب هذه الشبهات ، بل عليه أن يراها فيدفعها حتى لايصبح قلبه مقراً للشبهات وقد انتفع بهذه الوصية فى الوقوف على الشبهات ودفعها . وإذا كان هدف ابن تيمية الرجوع إلى الكتاب والسنة وتحكيمها فقد كان هذا هدف ابن القيم الذى دعا إليه ؛ إذ دعا إلى التحرر الفكرى ونبذ التقليد وتحكيم الكتاب والسنة قال ابن القيم على لسان ابن تيمية : وعلى كل من ولى أمراً من أمور الناس أو حكم بين اثنين أن يحكم بالعدل فيحكم بكتاب الله وسنة رسوله وهذا هو الشرع المنزل من عند الله ، قال تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » وقال تعالى . « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيرا » وقال تعالى : « فاحكم بينهم بما أنزل الله ولاتتبع أهواءهم عما جاءك من الحق »[2] ويجب ألا نغفل اعتداده برأى شيخه فى كثير من المسائل

---

(١) مفتاح دار السعادة ، مطبعة السعادة ج ١ ص ١٤٨ .

(٢) الطرق الحكمية ص ٩٢ ، ٩٣ مطبعة الآداب .

فقد كان يرتضيها ويعتدها ، ولا يتبادر إلى الذهن أن هذا تقليد له بل وافقه عن اجتهاد ، وحاشاه أن يقلد وهو الذى دعا إلى التحرر الفكرى ونبذ التقليد، وتحضرنى أمثلة على اعتداده برأى شيخه وسأجتزىء بذكر بعضها.

قال فى تفضيل ليلة القدر على ليلة الإسراء : سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن رجل قال : ليلة الإسراء أفضل من ليلة القدر وقال آخر : بل ليلة القدر أفضل — فأيهما المصيب ؟ فأجاب : الحمد لله أما القائل : إن ليلة الإسراء أفضل من ليلة القدر إن أراد به أن تكون الليلة التى أسرى فيها النبى ﷺ ونظائرها من كل عام أفضل لأمة محمد من ليلة القدر بحيث يكون قيامها والدعاء فيها أفضل منه فى ليلة القدر — فهذا باطل لم يقله أحد من المسلمين ، وهو معلوم الفساد بالاطراد من دين الإسلام . . . ولا شرع للمسلمين تخصيص الليلة التى يظن أنها ليلة الإسراء بقيام ولا غيره بخلاف ليلة القدر فإنه قد ثبت فى الصحيحين عن النبى ﷺ أنه قال : « من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ماتقدم من ذنبه » ، وقد أخبر سبحانه أنها خير من ألف شهر ؛ فإنه أنزل فيها القرآن . وإن أراد الليلة المعينة التى أسرى فيها بالنبى ﷺ ، وحصل له فيها مالم يحصل له فى غيرها من غير أن يشرع تخصيصها بقيام ولا عبادة فهذا صحيح[1] وهكذا يستمر فى عرض رأيه مقتنعاً به دون التعقيب عليه . وقال فى بيان الذبيح هل هو إسماعيل أم إسحاق ؟ : وإسماعيل هو الذبيح على القول والصواب عند علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وأما القول بأنه إسحاق فباطل بأكثر من عشرين وجهاً ، وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية — قدس الله وجهه — يقول : هذا القول إنما هو متلقى من أهل الكتاب مع أنه باطل بنص كتابهم فإن فيه أن الله أمر إبراهيم يذبح ابنه

(١) زاد المعاد ج ١ ص ١٤ مطبعة صبيح ، ص ١٥ .

بكره وفى لفظ وحيده ولا يشك أهل الكتاب مع المسلمين أن إسماعيل هو بكر أولاده والذى غر أصحاب هذا القول أن فى التوراة التى بأيديهم اذبح ابنك إسحاق قال : وهذه الزيادة من تحريفهم وكذبهم لأنها تناقض قوله : اذبح بكرك وحيدك[1] .

ومن أمثلة اعتداده برأى شيخه ماذكره من رأى شيخه فى الحديث الدال على التحريم برضاع الكبير ، ولنوضح ذلك حتى لاندع للقارىء شيئاً من اللبس والغموض : ورد عن الرسول أحاديث تفيد أن الرضاع المحرم هو ما كان فى الحولين كما ورد عنه حديث يفيد التحريم برضاع الكبير ، وذلك مارواه أبو داود فى سننه من حديث الزهرى عن عروة عن عائشة وأم سلمة رضى الله عنهما أن أبا حذيفة ابن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس كان يتبنى سالما ، وأنكحه ابنة أخيه هند بنت الوليد بن عتبة وهو مولى لامرأة من الأنصار كما تبنى رسول الله ﷺ زيدا ، وكان من تبنى رجلا فى الجاهلية دعاه الناس إليه ، وورث ميراثه حتى أنزل الله تعالى فى ذلك : « ادعوهم لآبائهم هو أقسط عندالله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم » فردوا إلى آبائهم ، فمن لم يعلم له أب كان مولى وأخا فى الدين ، فجاءت سهلة بنت سهيل بن عمرو القرشى بن العامرى وهى امرأة أبى حذيفة فقالت : يارسول الله إنا كنا نرى سالماً ولداً كان يأوى معى ومع أبى حذيفة فى بيت واحد ، ويرانى فضلا وقد أنزل الله تعالى فيهم ماقد علمت فكيف ترى فيه ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أرضعيه . فأرضعته خمس رضعات فكان بمنزلة ولدها من الرضاعة : فبذلك كانت عائشة رضى الله عنها تأمر بنات أخوتها أن يرضعن من أحبت عائشة أن يراها ، ويدخل عليها – وإن كان كبيراً –

---

(١) زاد المعاد جـ ١ ص ٢١ .

خمس رضعات ، ثم يدخل عليها ، وأبت ذلك أم سلمة وسائر أزواج النبي صلعم ، فلم يدخلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة من الناس حتى يرضعن في المهد ، وقلن لعائشة ، والله ما ندرى لعلها كانت رخصة النبي صلعم لسالم دون الناس[1] وقد وقف القائلون . « الرضاع في الحولين هو المحرم دون ماسواه » من هذا الحديث مواقف مختلفة ذكرها ابن القيم . أولا : قال جماعة: إن هذا الحديث منسوخ . ولكنه مردود بعمل عائشة ودعواها صواحبها إليها فكيف يكون منسوخاً ولا تعلم به عائشة ، ولم تذكر لها واحدة من نساء الرسول أنه منسوخ ، وإن عارضتها بوجه آخر[2] .

ثانياً : أنه مخصوص بسالم دون من عداه ، وهذا موقف أم سلمة ومن معها من نساء النبي[3] :

ثالثاً : حديث سهلة ليس عاما ولا منسوخاً ولا مخصوصاً ، وإنما هو رخصة للحاجة لمن لا يستغنى عن دخوله على المرأة ويشق احتجابها عنه كحال سالم مع امرأة أبي حذيفة . فمثل هذا الكبير إذا أرضعته للحاجة أثر رضاعه وأما من عداه فلا يؤثر إلا رضاع الصغير ، وهذا مسلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ، والأحاديث النافية للرضاع في الكبر إما مطلقة . فتقيد بحديث سهلة أو عامة في الأحوال ، فتخصص هذه الحال من عمومها ، وهذا أولى من النسخ ودعوى التخصيص بشخص بعينه ، وأقرب إلى العمل بجميع الأحاديث من الجانبين[4] فقد ذكر رأى شيخه ، وارتضاه وبين منزلة الأحاديث الأخرى المخالفة لحديث سهلة من حديثها .

---

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٤١ ، ٢٤٢ . (٢) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٥٨ ، ٢٥٩

(٣) نفس المرجع ص ٢٥٩ .

(٤) نفس المرجع ج ٤ ص ٢٦٢ .

ومن هـذا يبدو لنا أنه ما كان يتحرج من ارتضاء آراء شيخه ما دام مقتنعاً بها ، أما إن لم يقتنع بها فإنه يذكر رأيه مبيناً وجهة نظره كما أسلفت، كما يظهر لنا أنه أمين فى تحقيق الهدف الذى ينشده ، وهو الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد كما سيأتى .

لم يكن متعصباً لمذهب :

إن الدارس لابن القيم يجده فقيها لا يتعصب لمذهب الحنابلة ؛ فهو وإن كان حنبلى المذهب لكنه كان على نهج شيخه يسير مع الحق أين سارت ركائبه دون نظر إلى الرجال ، ومن ذلك ما يأتى : ذكر آراء الفقهاء فى توزيع الزكاة وخمس الغنائم ، وبين أن رأى الشافعى أن تقسم الزكاة والخمس على الأصناف كلها ، ويعطى من كل صنف من يطلق عليه اسم الجمع ، وأن رأى مالك وأهل المدينة أن يكون الإعطاء فى الأصناف المذكورة فى آيتى الزكاة والغنيمة ، ولا تجب القسمة عليهم جميعاً . أما أحمد وأبو حنيفة فقالا بقول الشافعى فى الخمس وبقول مالك فى الزكاة[1] .

قال ابن القيم : ومن تأمل النصوص ، وعمل رسول الله ﷺ وخلفائه وجدها تدل على قول أهل المدينة ؛ فالرسول كان يصرف سهم الله ، وسهمه فى مصالح الإسلام وأربعة أخماس الخمس فى أهلها مقدما الأهم فالمهم فيزوج منه عزابهم ، ويقضى منه ديونهم ، ويعين ذا الحاجة منهم ، ويعطى عزبهم حظا ومتزوجهم حظين[2] فقد ثبت فى الصحيح أنه ﷺ قسم يوم حنين فى المؤلفة قلوبهم من الفىء ، ولم يعط الأنصار شيئاً ، فعتبوا عليه فقال لهم . «ألا ترضون

---

(١) زاد المعاد ٢٩٩/٨ ، ٣٠٠ .
(٢) نفس المرجع جـ ٣ ص ٣٠٠ .

أن يذهب الناس بالشاة ، والبعير ، وتنطلقون برسول الله ﷺ تقودونه إلى رحالكم ، فوالله لما تنقلبون بهخير مما ينقلبون به[1] » . وعن عوف بن مالك رضى الله عنه قال . كان رسول الله ﷺ إذا أتاه الفئ قسمه من يومه ، فأعطى الآهل حظين ، وأعطى العزب حظا[2] ، فلم يكن الرسول ولا أحد من خلفائه يجمعون اليتامى ، والمساكين ، وأبناء السبيل ، وذوى القربى ، ويقسمون أربعة أخماس الفيء بينهم على السوية ولا على التفضيل ، كما لم يكونوا يفعلون ذلك فى الزكاة . فهذا هديه ، وسيرته وهو فصل الخطاب ومحض الصواب[3] .. فأنت تراه لم يذهب مذهب الحنابلة بل ذهب مذهب مالك وأهل المدينة ، ورأى أن تكون القسمة فى المصارف المذكورة بحيث لا تتعداها إلى غيرها ، ولا يجب استيعاب جميع الأفراد ، بل يعطى لهم بحسب الحاجة ويقدم الأهم على المهم ، وما ذلك إلا لأنه وجد الأحاديث وعمل الرسول وخلفائه تؤيد مذهب مالك وأهل المدينة فهو لم يؤيده رغبة فى الخروج على الحنابلة، بل أيده للأدلة القوية .

ومن الأمثلة التى خالف فيها أصحاب أحمد ، وناقشهم حتى سد عليهم كل مسلك ما ذكره فى وطء الأمة المسبية وإليك البيان : رأى أن وطء الأمة المسبية يباح للسابى بعد استبرائها وإن كان لها زوج ، وقد وافق فى ذلك الشافعى وبعض أصحاب أحمد ، وقد استدل بما رواه مسلم فى صحيحه عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه — أن رسول الله ﷺ بعث جيشاً إلى أوطاس ، فلقى عدداً فقاتلوهم ، فظهروا عليهم ، وأصابوا سبايا . وكان ناس من أصحاب رسول الله ﷺ

---

(١) نفس المرجع ٢٩٦ .
(٢) نفس المرجع ٢٩٧ ، ٢٩٨ .
(٣) نفس المرجع جـ ٣ ص ٣٠٠

تحرجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن من المشركين ، فأنزل الله عز وجل في ذلك : « والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم » أى فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن ؛ فتضمن هذا الحكم إباحة وطء المسبية وإن كان لها زوج من الكفار، وهذا يدل على انفساخ نكاحه وزوال عصمة بضع امرأته ، وهذا هو الصواب لأنه قد استولى على محل حقه وعلى رقبة زوجته ، وصار سابيها أحق بها منه ، فكيف يحرم بضعها عليه ، فهذا القول لا يعارضه نص ولا قياس . ثم أخذ يناقش أصحاب أحمد وغيرهم القائلين : إنما يباح وطؤها إذا سبيت وحدها ويحسن أن ننقل هذه المناقشة فهى لون من ألوان التفكير العميق عند ابن القيم قال : قالوا . يباح وطؤها إذا سبيت وحدها ؛ لأن بقاء الزوج يكون مجهولا ، والمجهول كالمعدوم فيجوز وطؤها بعد الاستبراء فإذا كان الزوج معها لم يجز وطؤها مع بقائه . فأورد عليهم ما لو سبيت وحدها ، وتيقنا بقاء زوجها فى دار الحرب فإنهم يجوزون وطأها ، فأجابوا بما لا يجدى شيئا ، وقالوا : الأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب (يقصدون بالفرد ما لو سبيت وحدها وكان الزوج موجودا ، وبالأعم ما لو سبيت وحدها وكان الزوج معدوماً) . فيقال لهم : الأعم الأغلب بقاء أزواج المسبيات إذا سبين منفردات وموتهم كلهم نادر جداً ثم يقال : إذا صارت رقبة زوجها وأملاكه ملكا للسابى ، وزالت العصمة عن سائر أملاكه وعن رقبته فما الموجب لثبوت العصمة فى فرج امرأته خاصة وقد صارت هى وهو وأملاكهما للسابى[1] .

ومن الأمثلة التى لم يلتزم فيها رأى الحنابلة ما ذكره فيمن تجب عليه نفقة الأقارب . وقد صدر الكلام عن ذلك بما ثبت فى الصحيحين أن هند امرأة

---

(١) زاد المعاد جـ ٤ ص ١٧ ، ١٨

أبي سفيان قالت له ، إن أبا سفيان رجل شحيح ليس يعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي إلا ما أخذته منه وهو لا يعلم فقال : « خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف[1] » . قال ابن القيم : وفيه دليل على تفرد الأب بنفقة أولاده ، ولا تشاركه فيها الأم ، والصحيح انفراد العصبة بالنفقة كما ينفرد الأب دون الأم بالإنفاق وهذا هو مقتضى قواعد الشرع : فإن العصبة تنفرد بحمل العقل وولاية النكاح وولاية الموت والميراث ثم ذكر رأي الشافعي : وهو وجوب النفقة على العصبة دون غيرهم، وذكر أن هذه إحدى الروايتين عن أحمد وهي الصحيحة في الدليل[2] . كما ذكر رأي الحنفية في ذلك ويتلخص في اعتبار درجة القرابة إن اتحدا في الجهة فعند وجود ابن وبنت تقسم النفقة عليهما نصفين لتساويهما في القرب[3] وعند وجود بنت وابن ابن يجب النفقة على البنت لأنها أقرب[4] ، فإن اختلفا في الجهة قسمت النفقة عليهما حسب الميراث فعند وجود أم وبنت يجب على الأم ربع النفقة والباقي على البنت وهذا قول أحمد[5] . نرى من هذا عدم التزامه ما رآه أحمد من وجوب النفقة بحسب الميراث عملا بمبدأ : الغرم بالغنم، بل عمل بما رآه أقوى دليلا : وهو وجوب النفقة على العصبة كما رآه الشافعي .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٠٧ . (٢) زاد المعاد جـ ٤ ص ٢١٣ .

(٣) وهي على الذكور والإناث بالسوية في ظاهر الرواية ، وهو الصحيح ؛ لأن المعنى يشملهما . هداية . قاله في التصحيح : وهو أظهر الروايتين عن أبي حنيفة ، وبه أخذ الفقيه أبو الليث ، وبه يفتى ، واحترز به عن رواية الحسن عن أبي حنيفة أنها بين الذكور والاناث أثلاثا . اللباب ٢/٢٨٦

(٤) انظر نفس المرجع ص ٢٨٨ .

(٥) زاد المعاد ج ٤ ص ٢١٤ .

الباب الثانى

فقهـــه

الفصل الأول

أهدافه

إن من يقرأ ابن القيم يجده باحثاً ذا أهداف يسعى لتحقيقها . هذه الأهداف دفعه إليها ما آل إليه أمر المسلمين فى عصره ؛ فقد رأى المسلمين فى ضعف نتيجة للخلافات والاضطرابات وأدرك أنه لا منجى من هذا التدهور إلا بجمع الآراء تحت راية واحدة ، ونبذ الخلافات المذهبية التى شقت طريقها إلى الأفكار ورأى أن من الخير العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح من تحكيم الكتاب والسنة ونبذ ما سواهما ؛ ولذا نراه اعتنق عقيدة السلف كما اعتنقها من قبل شيخه ابن تيمية ، وعمل كل منهما على نشرها ومحاربة ما سواها ؛ ولهذا كان أول هدف من أهداف ابن القيم الدعوة إلى مذهب السلف فهو المذهب الذى يمثل الدين خالياً من الآراء المنحرفة والأهواء المضلة ، وسأرجىء الكلام عن هذا الهدف إلى آرائه الكلامية ، كذلك مما راع ابن القيم ذلك الجمود الفكرى الذى سيطر على العقول ، فأنست إلى الدعة والراحة ، واتخذت التقليد شعارها دون إعمال فكر . فدعا إلى التحرر الفكرى ، ونبذ التقليد كما لم يرض عن تشويه الحقائق والتلاعب بأحكام الدين تحت ستار ما سماه المبطلون : «الحيل» فكان مما عمل على هدمه التلاعب بأحكام الدين . ومما دعا إليه ابن القيم تفهم

روح الشريعة والعمل بروحها ، ولذا فتح باب حرية التعاقد وتوسع فى البينات فكانت أهدافه تنحصر فيما يأتى : أولا : الدعوة إلى مذهب السلف فى العقائد. ثانياً : التحرر الفكرى ثالثاً : محاربة التلاعب بالدين . رابعاً : تفهم روح الشريعة . أما الهدف الأول فسأرجئه إلى الكلام عن العقائد .

الهدف الثانى التحرر الفكرى

دعا ابن القيم إلى التحرر الفكرى وعدم الجمود ولتحقيق غرضه حارب التقليد ، ودعا إلى الاجتهاد ، ويهمنا أن نعرف متى ظهر التقليد عند المسلمين؟ ولماذا حاربه ابن القيم ؟ لم ينتشر التقليد فى عهد الرسول ولا فى عهد الصحابة، ولا التابعين ، ولا تابعى التابعى ، وإنما انتشر منذ القرن الرابع الهجرى حيث استقرت مذاهب الأئمة فى البلاد المختلفة ، وكان لكل مذهب أنصار وأتباع حرصوا على نشر مذهب إمامهم وإن الرعيل الأول من أتباع الأئمة ساروا على نهجهم ، ثم خلف من بعدهم فريقان :

١ — المتعصبون للمذاهب .
٢ — القانعون بمحض التقليد

وقد ظلت هذه الظاهرة فى نمو حتى جاء عصر ابن القيم فوجدها قد تحكمت فى العقول ، واستولت على الأفكار ، وقصر العلماء مهمتهم على ترديد فتاوى الأئمة السابقين ، والتشبث بآرائهم ولو خالفت فتاوى الصحابة ، وقد تغالوا فيما ذهبوا إليه من تقليدهم إذ جعلوا فتاوى أئمتهم معياراً يعرضون عليه الكتاب والسنة وفتاوى الصحابة ، فما وافقها قبلوه ، وما خالفها ردوه قال أبو الحسن عبيدالله الكرخى : « كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهى مؤولة أو منسوخة ، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ »[1] وقريب من هذا

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامى للمرحوم الشيخ محمد الخضرى ص ٣٢٥ .

التعصب لآراء الإمام على من سواه من الأئمة ما ذهب إليه الألوسى من ترجيح رأى الحنفية فى أن المراد بالقرء الحيض قال : « وذهب سادتنا الحنفية إلى أن المراد بالقرء الحيض ، وهو المروى عن ابن عباس ، ومجاهد وقتادة، والحسن ، وعكرمة ، وعمرو بن دينار ، وجم غفير [1] ثم عرض أدلة الشافعية على أن المراد بالقرء الطهر ، ورد عليها واحدا تلو الآخر ، وختم حديثه بالكلام عن أدلة الحنفية على رأيهم . وما هذا إلا ليظهر مذهب الحنفية أمام القارى منتصراً على غيره [2] فهذا التعصب بقى حتى عصر الألوسى المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ .

وهذه المغالاة فى التقليد عكس للحقائق ، ففتاوى الأئمة وغيرهم يجب أن تستمد من الكتاب والسنة ، وفتاوى الصحابة لا العكس . وقد ازدادوا غلوا حين قالوا : إذا نزلت بالمفتى أو الحاكم نازلة لم يجز أن ينظر فيها فى كتاب الله ولا سنة رسوله ولا أقوال الصحابة ، بل إلى ما قاله مقلده ومتبوعه ومن جعله عياراً على القرآن والسنة ، فما وافق قوله أفتى به وما خالفه لم يجز له أن يفتى به ، وإن فعل ذلك تعرض لعزله عن منصب الفتوى والحكم [3] .

راع ابن القيم ما شهده من انصراف عن الكتاب والسنة وحرص على التقليد فهب — وهو المصلح الجرىء — فى وجه المقلدين داعياً إلى تحرر العقول من ربقة التقليد والتمسك بالكتاب والسنة ما أمكن وإلا فالاجتهاد . وإن ابن القيم وإن سبق بهذا — قد امتاز عن غيره بتفصيل القول فيه ؛ فقد استعرض أدلتهم ، وردها دليلا ، دليلاً ثم ذكر الأدلة على بطلان التقليد كما بين منهج الصحابة فى البحث وهو منهج برىء من التقليد .

---

(١) روح المعانى للألوسى ج ٢/١٣١/١٣٢
(٢) نفس المرجع السابق ١٣٢ — ١٢٣ .
(٣) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٣٦ .

أنواع التقليد :

والتقليد المحرم كما يرى ابن القيم أنواع ثلاثة :

أحدها : الإعراض عما أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء . الثانى : تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله . الثالث : التقليد بعد قيام الحجة وظهور الدليل على خلاف قول المقلد ، ويرى ابن القيم أن هذا القدر من التقليد قد اتفق السلف والأئمة الأربعة على ذمه وتحريمه .

أما تقليد من بذل جهده فى اتباع ما أنزل الله وخفى عليه بعضه فقلد فيه من هو أعلم منه فهذا تقليد محمود .[١] وذلك كله كالذى نقل عن الشافعى فى تقليد عمر إذ قال : فى الضبع بعير[٢] قلته تقليداً لعمر . وقال : إن الجد يقاسم الإخوة ، ثم قال : وإنما قلت بقول زيد ، وكالذى نقل عن أبى حنيفة — رحمه الله — فى مسائل الآبار : ليس معه فيها إلا تقليد من تقدمه ، وكما نقل عن مالك فى أخذه بعمل أهل المدينة . فالأئمة قلدوا فى مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنص عن الله ورسوله ، ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعظم منهم ، فقلدوه (قال ابن القيم : وهذا فعل أهل العلم وهو الواجب ؛ فإن التقليد إنما يباح للمضطر ، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكى ؛ فإن الأصل ألا يقبل قول الغير إلا بدليل إلا عند الضرورة[٣]) .

ولا يتبادر إلى الذهن أن ابن القيم ما دام يحرم التقليد يرى أن الواجب على كل فرد أن يعرف كل مسألة بدليلها ، وقد أجاب عن ذلك بقوله : ولا ندعى

---

(١) نفس المرجع ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

(٢) يقصد أن المحرم إذا صاد فى الحرم ضبعا كان عليه أن يذبح بعيرا ويطعمه فقراء الحرم .

(٣) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٠٤ ، ٣٤٤ مطبعة الكردى

أن الله فرض على جميع خلقه معرفة الحق بدليله فى كل مسألة من مسائل الدين ، وإنما أنكرنا ما أنكره الأئمة ، ومن تقدمهم من الصحابة ، والتابعين وما حدث فى الإسلام بعد انقضاء القرون الفاضلة فى القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله ﷺ من نصب رجل واحد ، وجعل فتاويه بمنزلة نصوص الشارع ، بل تقديمها عليه ، وتقديم قوله على أقوال من بعد رسول الله ﷺ من جميع علماء أمته والاكتفاء بتقليده عن تلقى الأحكام من كتاب الله ، وسنة رسوله وأقوال الصحابة ، وأن يضم إلى ذلك أنه لا يقول إلا بما فى كتاب الله وسنة رسوله [١] . وقد ذكر ابن القيم أن هناك تقليداً واجباً ، وتقليداً مباحاً وتقليداً محرماً أما المباح والمحرم فقد ذكرناهما ، وأما التقليد الواجب فهو تقليد من هو أعلم إذا لم يظفر المرء بنص من كتاب أو سنة كالذى نقل عن الشافعى فى عدة مواضع : قلته تقليداً لعمر ، وقلته تقليداً لعثمان ، وقلته تقليداً لعطاء [٢] .

بين التقليد والاتباع :

عرف أبو عبد الله ابن خواز منداد البصرى المالكى التقليد بقوله : التقليد معناه فى الشرع : الرجوع إلى قول لاحجة لقائله عليه [٣] ، وقد ذكر

---

(١) نفس المرجع ص ٣٤٧.

(٢) أعلام الموقعين جـ ٢/٢٤٣ — ٢٤٤ وهناك . فى الضبع بعير ، بيع الحيوان بريئا من العيوب ، كمقاسمة الجد الإخوة على الترتيب والأخيرة قيل : انه قلد فيها زيدا . وقال أبو حنيفة فى الآبار : ليس معى فيها إلا تقليد من تقدم من التابعين . وكان مالك لايخرج عن عمل أهل المدينة ويصرح فى موطئه بأنه أدرك العمل على هذا وهو الذى عليه أهل العلم ببلدنا ويقول فى غير موضع : ما رأيت أحداً اقتدى به يفعله . وقال الشافعى فى الصحابة «رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا» أعلام الموقعين جـ ٢/٣٠٤

(٣) أعلام الموقعين جـ/ ٢٩٩

الشوكانى عدة تعاريف له ، واختار أن يقال فى تعريفه : هو قبول رأى من لاتقوم به الحجة بلا حجة [١] ، فيخرج الاقتداء بالرسول ، والمفتى ، والشاهد ، والإجماع ، فلا يعتبر تقليداً على كلا التعريفين ، غير أنى أرى فرقاً كبيراً بين التعريفين ، فلو فرضنا أن شخصاً قلد أحد الأئمة وهو الشائع الآن لا يكون مقلداً عند أبى عبد الله ويكون مقلداً عند الشوكانى ، لأن الإمام له حجة على قوله ، فمقلده غير مقلد بالنظر إلى تعريف أبى عبد الله ، ومقلد بالنظر إلى تعريف الشوكانى لأن متبع الإمام يعمل بقول الإمام دون أن تكون له هو حجة ، ولهذا فإنى أميل إلى تعريف أبى عبد الله لحاجة كثير من الناس إلى الاقتداء بالأئمة فى أمور دينهم فلو اقتدوا بهم لم يكونوا مقلدين .

أما الاتباع فهو العمل بقول ثبتت عليه الحجة ، واقتنع بها القائل . والاتباع سائغ فى الشريعة والتقليد ممنوع .

إبطال التقليد :

تصدى ابن القيم لإبطال التقليد ، وقد عرض منهج الصحابة ، ثم التابعين ، ثم تابعى التابعين ، ثم الأئمة وموقفهم من المسائل التى تعرض لهم . أما الصحابة فكانوا يسألون عن سنة رسول الله كما فعل ابن عباس وغيره إذ كانوا يسألون أمهات المؤمنين عن فعل رسول الله « صلعم » فى بيته ، وأما التابعون فكانوا يسألون الصحابة عن سنة الرسول ، ثم جاء تابعو التابعين ، فسلكوا مسلك التابعين ثم جاء الأئمة ، فساروا مثلهم ، ولم يكن الأئمة يقدمون على النص شيئا فطار لهم الثناء الحسن . فالصحابة لم يعرف التقليد إلى نفوسهم سبيلا ، وأوضح دليل على ذلك ما قام بينهم من خلاف فيما لم ينص عليه ، فلو كانوا

---

(١) إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٤٧

مقلدين لاتبعوا رأيا قال به أحدهم ، فاختلافهم دليل على إعمال الفكر فيما لم ينص عليه ، وعدم التقليد : فعمر قد اختلف مع أبى بكر فى قتال مانعى الزكاة قال عمر : كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله فقال أبو بكر : أليس قد قال : إلا بحقها ، والله لو منعونى عقال بعير كانوا يؤدونها لرسول الله لقاتلتهم عليه . فلما استبان لعمر الصواب وافق أبا بكر على قتالهم ، وخالفه فى سبى أهل الردة : فسباهم أبو بكر وخالفه عمر ، فردهن حرائر إلى أهلهن ومن جملتهن خولة الحنفية أم محمد بن على . وخالفه فى أرض العنوة فقسمها أبو بكر ووقفها عمر ، ويؤيد هذا ما جاء عن يزيد بن أبى حبيب : قال : كتب عمر إلى سعد حين افتتح العراق « أما بعد ... فقد بلغنى كتابك تذكر أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم ، وما أفاء الله عليهم ، فإذا جاءك كتابى هذا فانظر ما أجلب الناس عليك إلى العسكر : من كراع أو مال ، فاقسمه بين من حضر من المسلمين ، واترك الأرضين والأنهار لعمالها ، ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين ، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بقى بعدهم شىء »(١) . وخالفه فى المفاضلة فى العطاء : فرأى أبو بكر التسوية ، ورأى عمر المفاضلة ، ويوضح هذا أن أبا بكر كان يقسم المال بين الناس على السواء لايفضل أحدا على أحد فقيل له : ياخليفة رسول الله إنك قسمت هذا المال ، فسويت بين الناس . فمن الناس أناس لهم فضل ، وسوابق ، وقدم ، فلو فضلت أهل السوابق ، والقدم ، والفضل ، لفضلهم

---

(١) كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشى طبع سنة ١٨٩٥ ص ٣١ ، ٣٢ وفى مجلة الأزهر المجلد ٢٤ الجزء ٢ سنة ١٣٧٢ هـ سنة ١٩٥٢ ص ١٤١ بحث ضاف عن الملكية في الإسلام تعرض فيه لرأى عمر فى عدم تقسيم أرض العراق للشيخ محمد عرفة ، وانظر تاريخ التشريع الإسلامى للمرحوم الشيخ محمد الخضرى الطبعة الخامسة ١٢٤ — ١٢٦

فقال : « أما ماذكرتم من السوابق ، والقدم ، والفضل ، فما أعرفني بذلك ، وَإنما ذلك شيء ثوابه على الله ، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة . فلما كان عمر ، وجاءت الفتوح فضل وقال : « لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه »[١] . وخالفه فى الاستخلاف ، فاستخلف أبو بكر ولم يستخلف عمر [٢] . والصحابة كانوا يذمون التقليد ، ويسمون المقلد الإمعة كما قال ابن مسعود : « الإمعة الذى يُحْقِب[٣] دينه الرجال » ، وكانوا يسمونه الأعمى الذى لابصيرة له ، ويسمون المقلدين أتباع كل ناعق يميلون مع كل صائح[٤] ، وقد يدهش المرء إذا علم أن الأئمة تبرءوا من المقلدين ، ونهوا عن التقليد قال الشافعى : « مثل الذى يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدرى » .

وقال الشافعى لأحمد : يا أبا عبدالله أنت أعلم بالحديث منى ، فاذا صح الحديث فأعلمنى حتى أذهب إليه شاميا كان أو كوفيا أو بصريا[٥] . وقال الشافعى : أجمع الناس على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس . وقال: إذا صح الحديث فاضربوا بقولى عرض الحائط وقال : إذا رويت عن رسول الله ﷺ حديثا ، ولم آخذ به فاعلموا أن عقلى قد ذهب[٦] . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف . لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه .

وقال أحمد : لا تقلد دينك أحدا [٧] . وقال مالك . أنا بشر أخطىء ،

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامى للمرحوم الشيخ محمد الخضرى ص ١٢٦

(٢) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٢٦ .

(٣) المحقب المردف فالمعنى الذى يتبع دينه الرجال ، فيسير وراء الرجال فى أحكام دينه .

(٤) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٤٣ (٥) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٢٥

(٦) نفس المرجع ص ٢٦١ .

(٧) نفس المرجع ص ٣٠٩ .

وأصيب فانظروا فى رأيى : فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق فاتركوه .

وقال عند موته : وددت أنى ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيى سوطا ، على أنه لا صبر لى على السياط[١] .

لم يأل ابن القيم جهداً فى إبطال التقليد ، فالمقلد لا يعد عالما . لأن العلم هو المعرفة الحاصلة عن دليل . والتقليد لا دليل فيه ، فلا يكون علما ، والمقلد لا يكون عالما وقد بين مجانبتهم الصواب بتركهم السنن لقول من قلدوه ، مع أن المسلمين أجمعوا على أن من استبانت له سنة لا يدعها لقول أحد . قال الشافعى : أجمع المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس[٢] وقد كان ذلك مسلك الصحابة : فابن عمر كان يدع قول عمر إذا ظهرت له السنة ، وابن عباس انكر على من عارض السنة بقوله : قال أبو بكر وعمر — بقوله : يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول : قال رسول الله ﷺ وتقولون : قال أبو بكر وعمر . فرحم الله ابن عباس ، ورضى عنه[٣] .

وقد وازن بين الصحابة وغيرهم ممن اتبعهم المقلدون مبيناً أن أفضليتهم تقتضى اتباعهم دون غيرهم فالرسول شهد لهم بالأفضلية . ففى الصحيحين من حديث عبد الله ابن مسعود عن النبي ﷺ قال : « خير الناس قرنى ، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهما يمينه ويمينه شهادته[٤] » .

---

(١) إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٤٩

(٢) أعلام الموقعين ج ١ ص ٧

(٣) نفس المرجع ج ٢ ص ٣٢٨

(٤) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٤٥ .

وقد عجب ابن القيم من موقفهم من النصوص إذا وجدوا آية توافق رأى أصحابهم أظهروا أنهم يأخذون بها فى حين أنهم إنما اعتمدوا على ما قالوه لا على الآية ، فإذا وجدوا آية تخالف قولهم لم يأخذوا بها ، فأولوها ، وخرجوها عن ظاهرها[١] . وقد ازداد عجبه منهم لأخذهم بالنصوص إذا وافقت رأى أصحابهم، ثم تركها نفسها إذا خالفته فالنص الذى يدل على حكمين : أحدهما يوافق رأى المقلد ، والآخر يخالفه يعمل به فى ناحية ، ويترك من ناحية أخرى ، وهذا تلاعب بالنصوص وعدم تقديس لها ، وقد ضرب أمثلة عدة على هذا التلاعب. ونكتفى بذكر مثال : قال الرسول ﷺ فى البحر : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » ، فقد احتجوا بهذا الحديث على أن السمك الطافى فوق سطح الماء إذا وقع ميتا فى الماء لا ينجسه ؛ لأن الرسول حكم بأن ماءه طهور ، وخالفوا نفس هذا الحديث ، فقالوا . لا يحل السمك ولا غيره من ميتة[٢] .

والذين ذهبوا إلى هذا هم الحنفية : فالمذهب الحنفى يرى أن دم السمك لا ينجس لأنه ليس بدم ، فلا يكون نجسا[٣] . وهذا المذهب يرى أن السمك الطافى لا يحل أكله عملا بما رواه جابر رضى الله عنه عن النبى عليه السلام أنه قال : ما نصب عنه الماء فكلوا ، وما لفظه الماء فكلوا ، وما طفا فلا تأكلوا . قال صاحب الهداية : الأصل فى السمك عندنا أنه إذا مات بآفة يحل كالمأخوذ ، وإذا مات حتف أنفه من غير آفة لا يحل كالطافى[٤] . وهذا ظاهر الاضطراب فهم تارة يحكمون بطهارة السمك ودمه وهذا يتمشى مع قول الرسول « هو

(١) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣١١

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) الهداية جـ ١ ص ١٤٥ أعلى فتح القدير .

(٤) الهداية جـ ٨/٦٥ أعلى نتائج الأفكار فى كشف الرموز والأسرار تكملة فتح القدير.

الطهور ماؤه » ، وطورا يحكمون بتحريم السمك الطافى ، وهذا يخالف قول الرسول : (الحل ميتته) .

وحديث جابر لا يقوى على معارضة حديث . « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » لأن الحديث الأخير رواه جماعة كما يظهر من سبب الحديث فقد قيل فى سببه : أنهم قالوا . يارسول الله إنا نركب البحر ومعنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال : هو الطهور ماؤه الحل ميتتـه .

مثال آخر : — احتجوا على أن الولد يلحق بصاحب الفراش دون الزانى بحديث ابن وليدة زمعة وفيه : «الولد للفراش»،ولـكنهم خالفوا هذا الحديث نفسه فقالوا : الأمة لا تـكون فراشا . وإنما كان هذا القضاء فى أمة .

ومما يبعث العجب أنهم قالوا : إذا عقد على أمه أو بنته أو أخته ، ووطئها لم يحد للشبهة ، وصارت فراشا بهذا العقد الباطل المحرم أما أم ولده التى يطؤها ليلا ونهارا فليست فراشا له[1] . ومن أوضح ما قاله فى الرد عليهم أنهم خالفوا أمر الله ، ورسوله ، وأصحابه ، وأئمتهم ، وخالفوا منهج العلماء : أما مخالفتهم لله فلأن الله أمر برد المتنازع فيه إلى الله ورسوله . والمقلدون ردوا هذا إلى من قلدوه . وأن مخالفتهم لرسول الله فلأن الرسول أمر عند الاختلاف بالأخذ بسنته وسنة الخلفاء الراشدين ، ونادى بالتمسك بها وبأن يعض عليها بالنواجذ ، والمقلدون قالوا : نتمسك بقول من قلدناه عند الاختلاف ، ونقدمه على كل ما عداه . وأما مخالفتهم لأصحابه فلأن الأئمة نهوا عن تقليدهم ، وحذروا منه . وأما مخالفتهم لمنهج العلماء فلأن المنهج العلمى الصحيح طلب أقوال العلماء ثم

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٣١٩ :

عرضها على القرآن والسنة الثابتة وأقوال الصحابة ، فما وافقها قبلوه ، وما خالفها ردوه وما لم يتبين لهم فيه موافقة ولا مخالفة كان من مسائل الاجتهاد . أما المقلدون فإنهم قلبوا الأوضاع ، فكانوا يعرضون القرآن ، والسنة ، وأقوال الصحابة على أقوال من قلدوه فما وافقها قبلوه وما خالفها ردوه [١] . وقد سلك ابن القيم مع المقلدين مسلك الاستدلال العقلي . ومن الأدلة العقلية التي أبطل بها التقليد ما يأتي : —

أولا — قال ابن القيم : « إن ما كان من لوازم الشرع فبطلان ضده من لوازم الشرع ، فلو كان التقليد الذي وقع فيه النزاع من لوازم الشرع لكان بطلان الاستدلال ، واتباع الحجة في موضوع التقليد من لوازم الشرع ، فإن ثبوت أحد النقيضين يقتضي انتفاء الآخر وصحة أحد الضدين يوجب بطلان الآخر . ونحرره دليلا ، فنقول : لو كان التقليد من الدين لم يجز العدول عنه إلى الاجتهاد والاستدلال لأنه يتضمن بطلانه [٢] .

وهذا الكلام الأخير وإن بدا لأول وهلة قويا إلا أن الخصم يستطيع رده بقوله : إن التقليد والاجتهاد من الدين فإن عدلنا عن التقليد إلى الاجتهاد كان هذا انتقالاً من مرحلة إلى أخرى أرفع شأنا ومنزلة منها ، وبذا تفوت حجة ابن القيم .

ومن الأدلة التي أفحم بها المعارضين قوله : هل تقول إذا أفتيت أو حكمت بقول من قلدته : إن هذا هو دين الله الذي أرسل به رسوله ، وأنزل به كتابه ، وشرعه لعباده ، ولا دين له سواه . أو تقول : إن دين الله الذي

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٢) أعلام الموقعين جـ٢ ص ٣٥٠ .

شرعه لعباده خلافه أو تقول : لا أدرى . لا سبيل لك إلى الأول قطعاً ، فإن دين الله الذى لا دين له سواه لا تسوغ مخالفته ، والثانى لا تدعيه ، فليس لك ملجأ إلا الثالث ، فيالله العجب كيف تستباح الفروج ، والدماء ، والأموال ، والحقوق ، وتحلل ، وتحرم بأمر أحسن أحواله وأفضلها لا أدرى .

فإن كنت لا تدرى فتلك مصيبة وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم [١]

أدلة المقلدين ودحضها :

بعد أن عرفنا رأى ابن القيم فى التقليد ، وذكرنا الأدلة التى أوردها لإبطاله نرى تتميما للبحث أن نستعرض الأدلة التى اعتمد عليها المقلدون ، ثم نعقب كل دليل بما يبطله من كلام ابن القيم نفسه . أولا — قال المقلدون : نحن ممتثلون لقول الله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » ، فأمر سبحانه من لا علم له أن يسأل من هو أعلم منه ، وهذا نص قولنا [٢] . قال ابن القيم : هذا دليل عليكم لا لكم ، فإن الله سبحانه أمر بسؤال أهل الذكر ، والذكر هو القرآن والحديث ، فهذا هو الذكر الذى أمرنا الله باتباعه ، وأمر من لا علم عنده أن يسأل أهله ، وهذا كان شأن أئمة أهل العلم لم يكن لهم مقلد معين يتبعونه فى كل ما قال فكان عبد الله بن عباس يسأل الصحابة عما قاله رسول الله صلعم ، أو فعله أو سنه لا يسألهم عن غير ذلك ، والصحابة كانوا يسألون أمهات المؤمنين عن فعل الرسول فى بيته ، والتابعون كانوا يسألون الصحابة عن شأن نبيهم فقط وأئمة الفقه كانوا كذلك كما قال الشافعى لأحمد : يا أبا عبد الله أنت أعلم بالحديث منى ، فإذا صح

---

(١) إعلام الموقعين ص ٣٠٨ — ٣٠٩ .

(٢) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٠٢ .

الحديث فأعلمنى حتى أذهب إليـــه شاميا كان أو كوفيا أو بصريا[١] .
فالمقلدون يتمسكون بأن الآية أمرت بسؤال أهل الذكر ، وأهل الذكر فى نظرهم هم العلماء وسؤالهم تقليد لهم ، ولـكن ابن القيم يرد عليهم بأن الذكر فى القرآن يراد به القرآن والسنة محتجا بالآية : « واذكرن ما يتلى فى بيوتـكن من آيات الله والحـكمة » فالآية لا تدل على تقليد العلماء ، وإنما تدل على الرجوع إلى الـكتاب والسنة . وقد رد الشوكانى على المقلدين هذا الاحتجاج بقوله : وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه : (فاسألوا أهل الذكر) إلا السؤال عن حكم الله فى المسألة لا عن آراء الرجال . هذا على تسليم أنها واردة فى عموم السؤال كما زعموا ، وليس الأمر كذلك ، بل هى واردة فى أمر خاص وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيده أول الآية وآخرها حيث قال : « وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر »[٢] وإن منزع الشوكانى فى الرد على المقلدين أقوى من منزع ابن القيم ؛ لأنه أولا سلم معهم أن الآية واردة فى عموم السؤال ، ورد عليهم الاحتجاج بها على التقليد ؛ لأن المراد بها السؤال عن حكم الله فى المسألة وهذا ليس تقليدا ، ولأنه ثانياً منع أن تـكون الآية واردة فى عموم السؤال ، ونظر إلى أول الآية وآخرها ، فوجد أنها تبين السؤال عن أمر خاص : هو كون الأنبياء رجالا لا ملائـكة فلا يمكن المقلدين الاحتجاج بالآية على التقليد ، فالشوكانى رد عليهم مرتين مرة بطريق التسليم ، وأخرى بطريق المنع : ولا شك أن هذا أقوى من الوجهة العقلية ومن الوجهة الواقعية ؛ لأن الواقع أن الآية فى السؤال عن أمر خاص لا عن المسائل جميعها .

---

(١) نفس المرجع ص ٣٢٥ .
(٢) إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٤٩ .

ثانياً — قال المقلدون : هذا عمر قد قلد أبا بكر ، فروى شعبة عن عاصم الأحول عن الشعبى أن أبا بكر قال فى الكلالة : « أقضى فيها ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأً فمنى ومن الشيطان ، والله منه برىء : هو مادون الولد والوالد . فقال عمر بن الخطاب : إنى لأستحيى من الله أن أخالف أبا بكر »[1] .

قال ابن القيم : إنكم اختصرتم هذا الحديث ، وحذفتم منه ما يبطل استدلالكم ونحن نذكره بتمامه قال شعبة عن عاصم الأحول عن الشعبى أن أبا بكر قال فى الكلالة : أقضى فيها برأيى فإن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأً فمنى ومن الشيطان ، والله منه برىء : هو مادون الولد والوالد . فقال عمر ابن الخطاب : إنى لأستحيى من الله أن أخالف أبا بكر . فاستحيا عمر من مخالفة أبى بكر فى اعترافه بجواز الخطأ عليه وأنه ليس كلامه كله صوابا مأمونا عليه الخطأ ويدل على ذلك أن عمر أقر عند موته أنه لم يقض فى الكلالة بشىء ، وقد اعترف أنه لم يفهمها[2] . على أنه يجب أن يعرف أن خلاف عمر لأبى بكر مشهور : ومن ذلك خلافه له فى الاستخلاف قال عمر : إن أستخلف فقد استخلف أبو بكر ، وإن لم أستخلف فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف . قال ابن عمر : فوالله ما هو إلا أن ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعلمت أنه لا يعدل برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحدا وأنه غير مستخلف . ولو سلمنا أن عمر قلد أبا بكر فالبون شاسع بين أبى بكر ومن قلدتموه على أن تقليد عمر لأبى بكر فى مسألة لا ينهض حجة على اتخاذ أقوال رجل بعينه بمنزلة النصوص ، ولا يلتفت إلى سواها[3] .

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٠٢ .
(٢) جـ ٢ إعلام الموقعين ص ٢٢٥ ، ٢٦٦
(٣) نفس المرجع ص ٦ ، ٣ ، ٧

ثالثاً — قال المقلدون : صح عن عمر أنه قال لأبى بكر : رأينا لرأيك تبع [١] .

قال ابن القيم : فالظاهر أن المحتج بهذا سمع الناس يقولون : كلمة تكفى العاقل ، فاقتصر من الحديث على هذه الكلمة ، واكتفى بها ، والحديث من أعظم الأشياء إبطالا لقوله : ففى صحيح البخارى عن طارق بن شهاب قال : جاء وفد بزاخة من أسد وغطفان إلى أبى بكر يسألون الصلح ، فخيرهم بين الحرب المجلية والسلم المخزية فقالوا : هذه المجلية قد عرفناها ، فما المخزية ؟ قال : ننزع منكم الحلقة والكراع ، ونغنم ما أصبنا لكم ، وتردون لنا ما أصبتم لنا ، وتدون لنا قتلانا وتكون قتلاكم فى النار ، وتتركون أقواما يتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة رسوله ، والمهاجرين ، أمرا يعذرونكم به ، فعرض أبو بكر ما قال على القوم فقام عمر بن الخطاب ، فقال : قد رأيت رأيا سنشير عليك : أما ماذكرت من الحرب المجلية ، والسلم المخزية فنعم ماذكرت ، وما ذكرت من أن نغنم ما أصبنا منكم ، وتردون ما أصبتم منا فنعم ماذكرت ، وأما ماذكرت من أن تدوا قتلانا وتكون قتلاكم فى النار فإن قتلانا قاتلت ، فقتلت على ما أمر الله أجورها على الله ليس لها ديات ، فتتابع القوم على ما قال عمر [٢] . فهذا هو الحديث الذى فى بعض ألفاظه : قد رأيت رأيا ورأينا لك تبع ، فأى مستراح فى هذا لفرقة التقليد [٣] .

من هذا يبدو لنا حرية الرأى التى كان يتمتع بها الصحابة ، فأبو بكر وهو خليفة المسلمين يرى رأيا ، ولكنه لا يستقل به ، بل يعرضه على الصحابة ،

---

(١) نفس المرجع ص٣٠٢

(٢) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٣٢٧

(٣) نفس المرجع ص ٣٠٣

وينبرى عمر من بينهم ، فيوافقه على بعض مارأى ، ويخالفه فى البعض الآخر فيكون معنى : رأينا لرأيك تبع أنه ما دام يرى رأيا فإنه لا يكون ملزماً لهم ، بل المسألة متروكة لرأيهم بعد رأيه ، فهو يرى الرأى ، ثم يقف على رأيهم بعد ذلك ، وتكون الكلمة للرأيين ، فليس فى هذا دليل على التقليد ، بل هو دليل على بطلان التقليد

رابعاً : قال المقلدون : وقد كان الصحابة يفتون ورسول الله صلى الله عليه وسلم حى بين أظهرهم ، وهذا تقليد لهم قطعاً ، إذ قولهم لا يكون حجة فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم[1] .

قال ابن القيم : قولكم كان الصحابة يفتون ورسول الله صلى الله عليه وسلم حى بين أظهرهم ، وهذا تقليد من المستفتين لهم وجوابه : أن فتواهم إنما كانت تبليغاً عن الله ورسوله . وكانوا بمنزلة المخبرين فقط لم تكن فتواهم تقليداً لرأى فلان وفلان وإن خالفت النصوص ، فهم لم يكونوا يقلدون فى فتواهم ، ولا يفتون بغير النصوص ، ولم يكن المستفتون لهم يعتمدون إلا على ما يبلغونهم إياه عن نبيهم ، فيقولون : أمر بكذا ، وفعل كذا ، ونهى عن كذا ، هكذا كانت فتواهم فهى حجة على المستفتين كما هى حجة عليهم ، ولا فرق بينهم وبين المستفتين لهم فى ذلك إلا فى الواسطة بينهم وبين الرسول وعدمها[2] .

وهكذا يمضى ابن القيم فى تفنيد مزاعم المقلدين فى أناة لا تعرف الملل يمده فى ذلك علم وفير ، وعقل ناضج يسد كل طريق على المقلدين ، ويرد كيدهم فى نحورهم .

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٣٠٣ .   (٢) نفس المرجع ٣٣٧ ، ٣٣٨ .

هذا الهدف وهو الدعوة إلى التحرر الفكرى الذى أبرزه ابن القيم فى صورة الدعوة إلى إبطال التقليد والدعوة إلى الاجتهاد يرجع فى الحقيقة إلى هدف عام كان يسعى إليه وهو العودة بالدين إلى نقاوته خاليا من آراء الفرق المنحرفة، ومن الانحراف فى استنباط الأحكام هذا الانحراف الذى ظهر فى التقليد، والوقوف عند ما يراه رجل معين ، وتحكيم أقواله فى النصوص ، فتقدم عليها عند التعارض وتحمل النصوص عليها ، كما ظهر أيضاً فى التلاعب بأحكام الدين فى الحيل التى لجأوا إليها لتحليل الحرام . ولهذا لم يتوان ابن القيم فى الدفاع وهو الذى كرس حياته للدفاع عن الدين ، ورد التيارات المنحرفة ، والعمل بما كان عليه السلف وكما دافع فى ميدان العقائد فقد دافع فى ميدان الأحكام الفقهية ، وكان له من كل هذا ثروة طائلة من الأحكام فى هذين الميدانين .

الهدف الثالث

محاربة التلاعب بأحكام الدين

رأى ابن القيم أنواعاً من التلاعب بأحكام الدين باسم الحيل التى تحل الحرام وتسقط الحق : فالربا يحتال عليه بحيل تبيحه فى الظاهر ، والحقوق يحتال على إسقاطها : فالمرأة إذا أرادت مفارقة زوجها احتالت على ذلك بالارتداد ، فينفسخ نكاحها ، ثم تعود إلى الإسلام ، والرجل يسقط حق الفقراء فى ماله بأن يهبه قبل تمام الحول .

وما كان ابن القيم ليرضى عن هذا التلاعب بالدين، فقد حاربه بكل ما أوتى من قوة مبينا خطورته تارة وداحضا حجج أربابه أخرى ، وموردا الأدلة الدالة على بطلانه ثالثة .

ويجب أن نقف على حقيقة الحيل ، وعلى بدء ظهورها فى التفكير الإسلامى ثم نشير إلى موقف العلماء منها كما نوضح المحرم منها والمباح ، ثم نورد الأدلة التى تمسك بها المحتالون والرد عليها إلى غير ذلك من الأبحاث الضرورية التى تكشف النقاب عن هذا الهدف الذى رمى إليه ابن القيم . ولا يتبادر إلى الذهن أن ابن القيم أول من حارب التلاعب بالدين ، بل سبقه غيره مثل ابن تيمية ومن سبقهما من العلماء الذين وقفوا من الحيل موقف الإنكار ولكن ابن القيم قد أولى هذا عناية خاصة جعلتنى أعتبر هذا هدفا من أهدافه التى وقف عليها جهده العلمى .

تعريف الحيل :

هى نوع من التصرف يتحول به فاعله من حال إلى حال ، ثم صارت تستعمل عرفا فى سلوك الطرق الخفية التى توصل إلى الغرض المقصود بحيث لا يعرف ذلك إلا بذكاء وفطنة ، وهذا المعنى أخص من المعنى السابق . وأخص منه استعمالها فى التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعا ، أو عقلا ، أو عادة ، وهذا غالب فى الاستعمال ، ويقال : فلان من أرباب الحيل ، ولا تعاملوه فإنه متحيل [(١)] . هذا تعريف ابن القيم للحيل . وقد عرفها شيخه ابن تيمية بقوله : « الحيلة قصد سقوط الواجب أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع ، فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له [(٢)] فنرى أن التعريف الذى ذكره ابن تيمية يتفق مع ما ذكره ابن القيم : وهو استعمالها فى التوصل إلى الغرض الممنوع منه فسقوط الواجب وحل الحرام لا يختلف أحد فى منعهما .

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٢) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ١١ لابن تيمية .

متى ظهرت الحيل ؟ وما موقف العلماء ؟

ظهر الإفتاء بالحيل فى أواخر عصر صغار التابعين بعد المائة الأولى بسنين، ولم يؤثر عن الصحابة شىء من الحيل.

ولما ظهر الإفتاء بها أنكرها العلماء كحماد بن زيد، ومالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، والفضيل بن عياض، وعبدالله بن المبارك[١]. وقد ناصر الحيل، وقال بها فريق من العلماء، وظهرت كتب الحيل: منها كتاب الحيل لأبى بكر الخصاف، ولكن العلماء الذين عارضوا الحيل لم ينسوا يوما مخالفتها للدين، ولم يلقوا أسلحة الدفاع، ومما ينسب إلى عبد الله بن المبارك لما علم أن كتابا ألف فى الحيل، وجاء فيه أن امرأة أرادت أن تختلع من زوجها، فلما أبى عليها قيل لها: ارتدى عن الإسلام ففعلت ذلك — لما علم ذلك قال: من وضع هذا الكتاب فهو كافر، ومن سمع به فرضى به فهو كافر، ومن حمله من كورة إلى كورة فهو كافر، ومن كان عنده فرضى به فهو كافر[٢]. وينسب إلى الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: من كان كتاب الحيل ببيته يفتى به فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ[٣].

وظل الزمن يسير حتى جاء ابن تيمية، فلم يرضخ لهذا التلاعب بالدين، وقد حارب بشدة حيلة تحليل المرأة لزوجها، واعتبره حيلة باطلة وألف فى ذلك كتابا سماه: إقامة الدليل على إبطال التحليل. أبطل فيه الحيل جميعها أولا، ثم أقام الدليل على بطلان التحليل بوجه خاص ولما جاء ابن القيم نهج منهج أستاذه فى محاربة هذا التلاعب بالأحكام الشرعية، إذ راعه ما شاهده

---

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٦٢
(٢) إقامة الدليل على إبطال التحليل لابن تيمية ص٦٣
(٣) ص ٦٤ نفس المرجع

من حيل تبطل مقصود الشارع كارتداد المرأة إذا أرادت فسخ النكاح ، وقتل الرجل امرأته إذا قتل أم امرأته ليتوصل بذلك إلى سقوط القصاص عنه ؛ لأن ابنه يصبح وليا ولا يقاد للولد من والده ، وتغذى الصائم فى رمضان إذا أراد وطء زوجته نهارا ، وهذه حيلة لأنه قصد بالتغذى إسقاط الكفارة عن نفسه ؛ لأن من يفطر بوطء زوجته فى يوم رمضان عامدا تلزمه كفارة عتق رقبة مؤمنة ، فإن عجز فصيام شهرين متتابعين ، فإن عجز فإطعام ستين مسكيناً ، وهذا الذى يتغذى قبل الجماع يقصد التخلص من هذه الكفارة ؛ لأنه يعتبر مفطرا بتناول الطعام لا بالجماع ، ومن الحيل الإقرار بالمال كله عند الموت لأحد الورثة ؛ لأنه يقصد بإقراره حرمان الورثة من الميراث ، ولا يقصد أن هذا المال حقيقة ملك لأحد الورثة وهو يقربه .

خطورة الحيل :

إن هذا التلاعب بالأحكام الشرعية باسم الحيل خطر على الدين ، ولو لم يكن فيه إلا تنفيذ رغبة المتحيل ، وإبطال رغبة الشارع ليكفيه ذلك ذماً وقدحا فالأوامر شرعت لما فيها من مصلحة : كالزكاة شرعت للأخذ بيد الفقير ، والمنهيات شرع اجتنابها لما فيها من مفسدة : كالربا شرع اجتنابه لما فيه من وقوع المحتاجين فى يد أرباب الأموال ، وأخذ أموالهم بالباطل . فالتحايل على إسقاط الأوامر كالزكاة وفعل المنهيات كالربا إبطال لمقصود الشارع ، وتنفيذ لرغبة المتحيل . قال ابن القيم مستبعداً إباحة الحيل : فكيف يبيح لهم الحيل على ما نهاهم عنه ؟ وكيف يبيح لهم التحيل على إسقاط ما فرضه عليهم وعلى إضاعة الحقوق التى أحقها عليهم لقيام مصالح النوع الإنسانى التى لا تتم إلا بما شرعه[1] ؟

---

(١) ج ٣ إعلام الموقعين ص ١٥٢ .

ومن خطورة الحيل مجانبتها للعقل ولما تقضي به الفطرة السليمة ؛ فشريعة العقل تحكم باتحاد الحكم إذا اختلفت الألفاظ ، واتفقت المعانى ، وباختلاف الحكم إذا اتحدت الألفاظ واختلفت المعانى ، والأعمال إذا اختلفت صورها ، واتفقت مقاصدها كان حكمها واحداً أما إذا اتحدت صورها ، واختلفت مقاصدها فإن الحكم يختلف قال ابن القيم : فالأمر المحتال به على المحرم صورته صورة الحلال وحقيقته ، ومقصوده حقيقة الحرام ، فلا يكون حلالا ، ولا تترتب عليه أحكام الحلال ، فيقع باطلا .

والأمر المحتال عليه حقيقته حقيقة الأمر الحرام وإن لم تكن صورته فيجب أن يكون حراما لمشاركته الحرام فى الحقيقة[1] . وإلى جانب هذا يجب ألا يغيب عن الأذهان أن المأمورات قد أمر بها لما فيها من حسن ذاتى ، وأن هذا الحسن الذاتى قد ازداد بالأمر بها ، وأن المنهيات نهى عنها لما فيها من قبح ذاتى ، وقد ازداد هذا القبح بالنهى عنها ، فإذا تحويل على إسقاط المأمورات وفعل المنهيات ، فإن هذا التحايل لا يزيل الحسن أو القبح الكائن فيهما حتى يتغير الحكم بزوال مافيهما من حسن أو قبح ، ومع هذا فإن هذا التغيير فى المأمورات والمنهيات يقضى على المصلحة المقصودة من تشريعها ، فالزكاة والحج شرعا لمصلحة فإذا تحويل على إسقاطهما زالت المصلحة ، والحدود شرعت زجراً للنفوس ، فالتحايل على إسقاطها يزيل المقصود منها ، والربا نهى عنه لما فيه من ضرر ، فالتحايل على تشريعه يقضى على حكمة النهى ، و نظاير

---

(١) ص ١٥١ نفس المرجع .

ذلك سائر المنهيات[1] قال ابن القيم مبينا خطورة الحيل : فقد ظهر أن الحيل المحرمة فى الدين تقتضى رفع التحريم مع قيام موجبه ومقتضيه ، وإسقاط الوجوب مع قيام سببه وذلك حرام من وجوه :

أحدها : استلزامها فعل المحرم وترك الواجب. الثانى : ماتتضمنه من المنكر والخداع والتلبيس . الثالث : الإغراء بها والدلالة عليها وتعليمها من لايحسنها . الرابع : إضافتها إلى الشارع وأن أصول شرعه ودينه تقتضيها . الخامس : أن صاحبها لايتوب منها ولا يعدها ذنباً . السادس : أنه يخادع الله كما يخادع المخلوق. السابع : أنه يسلط أعداء الدين على القدح فيه وسوء الظن به وبمن شرعه. الثامن : أنه يعمل فكره واجتهاده فى نقض ماأبرمه الرسول ، وإبطال ما أوجبه، وتحليل ماحرمه. التاسع : أنه إعانة ظاهرة على الإثم والعدوان[2] . فالحيل تؤدى إلى قلب أمور الدين ، فالمحرم يفعل ، والواجب يترك. وفيها الخداع الذى نهى عنه الدين والدعوة إليها ، واعتبارها من الشرع ، والشارع منها برىء ، وهى تفتح الباب لأعداء الدين : فينالون منه وينتقصونه كما أنها تنقض ما أبرمه الرسول ، وتحلل ما حرمه .

أنواع الحيل :

يرى ابن القيم أن الحيل المحرمة أنواع :

أولا : حيل محرمة مقصود بها محرم : كالتحايل على قتل النفس ، وصورة هذه الحيلة أن يتظاهر محرم بصيد مايحرم صيده فى الحرم ، وهدفه قتل إنسان. فالحيلة حرام فى نفسها لأن الصيد حرام على المحرم ، وقصد بها محرم وهو قتل النفس المعصومة .

---

(١) ج ٣ إعلام الموقعين ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) ج ٣ إعلام الموقعين ص ١٥٦

ثانياً : حيل مباحة فى نفسها ولكن قصد بها محرم فتصير حراما : كالسفر لقطع الطريق وقتل النفس المعصومة .

ثالثاً : حيل موضوعة للإفضاء إلى المشروع ، ولكن يتخذها الشخص سبيلا إلى المحرم كالإقرار والبيع والنكاح والهبة .

وصورة التحايل بالإقرار : أن يقر بماله كله لأحد الورثة لحرمان من سواه وصورة التحايل بالبيع : أن يتخذه شخص وسيلة إلى الربا كأن يبيع سلعة بمائة جنيه مؤجلة ، ثم يشتريها بثمانين جنيها حالة ، فيؤدى هذا إلى أن يعطيه ثمانين جنيها ، ويأخذ منه مائة جنيه .

وصورة التحايل بالنكاح : أن يتزوج امرأة قاصداً إحلالها لزوجها ، فهو لم يقصد الزواج وانما قصد احلالها لزوجها . وصورة التحايل بالهبة : أن يهب شخص آخر عرف باقراض الناس بعد أن تقدم اليه هبة ، فهو يقدم له الهبة ، ثم يقترض منه مائة جنيه مثلا ، فهذه هبة فى الظاهر ، ولكنها فى الحقيقة أدت الى الربا ويفرق ابن القيم بين الثالث والثانى بأن الثانى كما يكون مفضيا إلى المحرم فإنه يكون مفضياً الى الجائز . أما الثالث فإنه مختص بالمشروع بأصل وضعه .

رابعاً : الطريق المحرم فى نفسه يقصد به أخذ حق أو دفع باطل : كأن يكون له على رجل حق جحده ولابينة عليه فيقيم شاهدى زور يشهدان به . وكأن يجحد الوديعة لما له من دين عند المودع قد جحده أو بالعكس فيحلف ما أودعنى شيئاً أو ماله عندى دين . قال ابن القيم : فهذا يأثم على الوسيلة دون المقصود ، وفى مثل هذا جاء الحديث : « أد الأمانة الى من ائتمنك ، ولا تخن من خانك » . من هذا يظهر لنا أن ابن القيم يحرم الحيل الموصلة إلى المحرم سواء كانت حراما فى نفسها

أم مباحة ، كما يحرم الحيل المحرمة الموصلة إلى الحق وتحريمها تحريم الوسائل لا المقاصد وقد سبق ابن القيم شيخه (ابن تيمية) إلى بيان الحيل الباطلة المحرمة وينبغي أن نورد بيانه لها ليتبين لنا موضع الوفاق والخلاف بينهما . جاء فى كتابه (إقامة الدليل على إبطال التحليل) أن الحيل أقسام : أولا : طرق حرام فى نفسها توصل إلى الحرام : كالإقرار لأحد الورثة فى مرض الموت بشيء ، وكإساءة عشرة الرجل ، ودعوى البائع أنه لم ير المبيع ليتوصل بذلك إلى تخصيص أحد الورثة بقدر زائد ، وإلى الطلاق ، وإلى فسخ البيع . وفى نفسى مما ذكره ابن تيمية شيء ؛ فإن الإقرار والطلاق وفسخ البيع ليست حراما فى نفسها كما ذكر .

ثانياً : طرق مباحة فى نفسها توصل إلى الحرام : كالسفر لقطع الطريق وقد اعتبر ابن تيمية هذين القسمين طرقا خفية موصلة إلى الحرام ، وبين أن التوصل إلى الحرام بالطرق الظاهرة حرام ، وأولى منها الطرق الخفية [١]

ثالثا : طرق حرام فى نفسها يقصد بها أخذ حق أو دفع باطل كأن يقيم بينة من شاهدين على رجل أن عليه دينا وهما لا يعلمان شيئا فالدين حق ، ولكن الشاهدين لا يعلمان شيئا ، وكأن يجحد وديعة نظير ماله من دين على صاحبها قد جحده ، وكأن يقيم بينة على مدين بدين ثابت بالبينة ودين لا بينة عليه ، وقد استوفى الدين الأول ، فيقيم البينة على الدين الثانى ، وهذا حرام لما فيه من كذبه أو كذب الغير ، والكذب حرام [٢] رابعاً : قصد حل ما حرمه الشارع وقد أباحه تبعا إذا وجد بعض الأسباب أو سقوط ما أوجبه وقد أسقطه

---

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ٨٥

(٢) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ٨٥ ، ٨٦

تبعاً إذا وجد بعض الأسباب ، فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصداً به ذلك الحل والسقوط ، فكل من المحتال به والمحتال عليه مباح بمفرده لكن لاقترانه بالآخر صار حراما ، وذلك كالنكاح بقصد تحليل المرأة لزوجها . وكسفره فى يوم من رمضان ليسقط الصيام ، فالأول قصد حل المحرم ، والثانى قصد إسقاط الواجب . خامسا : الاحتيال على أخذ بدل حقه أو عين حقه بخيانة كأن يأخذ مالا اؤتمن عليه زاعما أنه بدل حقه أو أنه يستحق هذا القدر ، ويتصور ذلك فى رجل استعمل على عمل بجعل ويكون جعل مثله أكثر من جعله ، فيأخذ من مال مستعمله تمام حقه فهذا حرام .

وبمقارنة ماذكره ابن القيم بما ذكره شيخه نراه قد تأثر به كثيرا ، فالأقسام متحدة وما ذكره ابن تيمية فى النوع الخامس يمكن إدخاله فى النوع الرابع الذى ذكره ابن القيم ، وهو الطرق المحرمة فى نفسها يقصد بها أخذ حق أو دفع باطل ونلاحظ أن الأمثلة التى ذكرها ابن القيم هى نفسها التى مثل بها ابن تيمية فإقامة شاهدى زور وجحد الوديعة وغيرها ذلك من الأمثلة قد أخذها ابن القيم عن شيخه ، وإلى هذا فسنلاحظ أن الأدلة التى ذكرها ابن القيم على إبطال الحيل هى الأدلة التى أقامها شيخه مع تصرف يسير وإعمال فكره وظهور شخصيته فى الأدلة العقلية التى رد بها الحيل وبيان خطورتها على الدين ولا عجب فى ذلك فابن تيمية قد عنى بهذا البحث ، وجد فى إبطال الحيل عموما ، ليتوصل بذلك إلى إبطال التحليل خصوصا ، وقد ألف فى هذا الغرض — كما ذكرت سابقا — كتابا سماه « إقامة الدليل على إبطال التحليل » ، وبعد أن استعرضنا الحيل المحرمة يجدر بنا أن نبين الحيل المباحة .

يرى ابن القيم أن الحيل المباحة أنواع :

أولا : حيل مشروعة مفضية إلى المشروع وهذه هى الأسباب التى جعلها الشارع مؤدية الى مسبباتها كالبيع والإجارة والمساقاة والمزارعة والوكالة ومنها التحايل على جلب المنافع ودفع المضار كالتخلص من الكفار وتخليص الأموال منهم أو قتل أعداء الإسلام أو الاستيلاء على أموالهم . قال ابن القيم : وليس كلامنا ولا كلام السلف فى ذم الحيل متناولا لهذا القسم بل العاجز من عجز عنه ، والكيس من كان به أفطن وعليه أقدر ، ولا سيما فى الحرب فإنها خدعة [١]

ثانياً : الاحتيال على التوصل إلى الحق أو دفع الظلم بطرق مباحة لم توضع مؤدية إلى ذلك ، بل وضعت لغيره ، فيتخذها طريقا إلى ما يريد ، أو تكون قد وضعت لمقصوده ، ولكنها خفية لا يفطن إليها ، والفرق بين هذا وما قبله أن السبب فى الأول مفض إلى المقصود ظاهراً أما فى الثانى فالسبب مفض إلى غيره أو مفض إليه لكن فى خفاء ، ففى النوع الأول وضوح ، وفى الثانى خفاء ، وقد ذكر ابن القيم أمثلة على الحيل المباحة بلغت سبعة عشر ومائة مثال استغرقت من الجزء الثالث من أعلام الموقعين من ص ٢٥٤ — ٣٧٢ مطبعة الكردى بمصر ومن الأمثلة التى ذكرها ما إذا خاف صاحب الدار غيبة المستأجر ، فلا يستطيع تسلم داره لغيبته ، فالحيلة أن يؤجرها إلى زوجة المستأجر ، ويضمن الزوج ردها إليه متى انقضت مدة الإجارة [٢] . والذى يؤخذ من كلام ابن القيم أنه يبيح الحيل مادامت هى مباحة فى نفسها ولم يقصد بها حرام . لا فرق فى ذلك بين أن تكون مشروعة مفضية إلى المشروع

---

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٤٥

(٢) ص ٢٥٥ نفس المرجع .

كبالأسباب التى جعلها الشارع مفضية إلى مسبباتها كالبيع وغيره من العقود وبين أن تكون موضوعة للمقصود منها ، ولكنها فيها شىء من الخفاء فالمهم فقد الحرمة فى الحيلة وما تؤدى إليه ، فلو نشأت الحرمة من مجموعهما كانت حيلة محرمة كالنكاح بقصد تحليل المرأة لزوجها فالنكاح وحده حلال ، وحل المرأة لزوجها حلال ، لكن النكاح بقصد التحليل حرام .

أدلة المخالفين وردها :

تمسك أرباب الحيل بأدلة سنورد أهمها ونعقب كلا بما يبطله :

أولا : قال الله تعالى : « وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث . إنا وجدناه صابرا نعم العبد إنه أواب[1] » . فأيوب عليه السلام قد حلف أن يضرب امرأته مائة ضربة ، والله أذن له أن يتحلل من يمينه بالضرب بالضغث . وكان عليه أن يضربها ضربات متفرقة ، فهذه حيلة دله عليها الكتاب الكريم . وقد رد ابن تيمية هذا الاستدلال ، ونقله عنه ابن القيم فقال : ان هذا ليس من الحيل فللفقهاء فيما لو حلف : ليضربن امرأته مائة ضربة قولان .

أحدهما : أنه يجب عليه الضرب مجموعا أو مفرقا ، فعلى هذا تكون الآية موافقة للمطلوب ، وليس فيها حيلة ؛ اذ الحيلة صرف اللفظ عن موجبه عند الإطلاق .

الثانى . أنه يجب عليه الضرب المعهود وهو الضرب المفرق ولا يصح الاحتجاج علينا بما يخالف شرعنا سواء قلنا : شرع من قبلنا ليس شرعا لنا

---

(١) سورة ص آية « ٤٤ » والضغث — حزمة صغيرة من حشيش أو ريحان أو غير ذلك الكشاف ج ٤/٩٨ مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٦٥ ﻫ ١٩٤٦ م

أو قلنا : هو شرع لنا اذا لم يخالف شرعنا [١] . أما على قولنا . هو ليس شرعا لنا فظاهر ، وأما على قولنا شرع لنا بشرط عدم المخالفة فلفوات الشرط بالمخالفة لشرعنا .

ثانياً : قال الله تعالى : « كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه فى دين الملك إلا أن يشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذى علم عليم » فيوسف عليه السلام وضع الصواع فى رحل أخيه وهذه حيلة توصل بها إلى أخذ أخيه من إخوته ، وقد مدحه الله على ذلك ، وبين أن هذا بإرادة الله وتدبيره ، وقد رد هذا الاستدلال ابن القيم ، وبين أن ما فعله يوسف إنما كان برضا أخيه ، واتفاق بينهما فقد روى كعب : لما قال له إنى أنا أخوك قال فأنا لا أفارقك قال يوسف : فقد علمت اهتمام والدى بى فإذا حبستك إزداد غمه ، ولا يمكننى هذا إلا بعد أن أشهرك بأمر فظيع ، وأنسبك إلى مالا يحتمل قال : لا أبالى ، فافعل مابدالك فإنى لا أفارقك قال : فإنى أدس صاعى هذا فى رحلك ، ثم أنادى عليك بالسرقة ليتهيأ لى ردك . قال : فافعل . فأخوه قد أذن له فيما فعل ، وإذا كان الأمر كذلك فهذا من الاحتيال المباح لأن صاحب الحق قد أذن فيه ، ورضى به . والأمر المحتال عليه طاعة لله لما فيه من صلة الرحم التى بينه وبين أخيه [٢]

ثالثا : جاء فى البخارى عن أبى هريرة وأبى سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر ، فجاءهم بتمر جنيب ، فقال : أكل تمر خيبر هكذا ؟ فقال : إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاث فقال : « لا تفعل بع الجميع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيبا »

---

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص١٥ جـ ٣ إعلام الموقعين ص ١٧ .

(٢) جـ ٣ إعلام الموقعين ص ١٧٣ ، وروح المعانى للألوسى ١٣ / ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

فبيع التمر بالتمر مع التفاضل ربا والرسول دله على حيلة : وهى أن يبيع التمر الردىء بدراهم ، ثم يشترى بالدراهم تمراً أجود منه ، وبهذا يحصل على الغرض المقصود (١).

ولادليل فى هذا الحديث ، لأن غاية ما يدل عليه بيع التمر بثمن ثم شراء تمر آخر بالثمن ، وهذا يقتضى البيع الصحيح والشراء الصحيح ، إذ الرسول لا يأذن إلا فى عقد صحيح . وإذا كان البائع يقصد الثمن والمشترى يقصد السلعة فلا فرق فى ذلك بين حصول كل منهما على غرضه بعقد واحد أو عقدين كما إذا كان بيده سلعة وأراد شراء سلعة أخرى فإنه يبيع سلعة ليملك ثمنها ، وهذا بيع مقصود والعوض مقصود ، ثم يشترى بالثمن سلعة أخرى ، وهذا مافعله بلال فى تمر خيبر فقد باعه بدراهم وهذا بيع مقصود مشروع ، ثم اشترى بالدراهم تمر آخر فلما كان بائعاً قصد الثمن ، ولما كان مشتريا قصد السلعة فلا دليل فى الحديث على جواز الحيل (٢)

قال ابن تيمية فى قوله صلى الله عليه وسلم : « بع الجميع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيبا » قال : لم يأمره أن يبتاع بها من المشترى منه ، وإنما أمره ببيع مطلق وشراء مطلق ، والبيع المطلق هو البيع البتات الذى ليس فيه مشارطة ومواطأة على عودة السلعة إلى البائع ولا على إعادة الثمن إلى المشترى بعقد آخر (٣) .

رابعاً : قال أرباب الحيل : الحيل معاريض فعلية كالمعاريض القولية وإذا كانت المعاريض القولية جائزة فالمعاريض الفعلية جائزة مثلها . وقد ثبت

---

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ١٠٢ ، ج ٣ إعلام الموقعين ص١٠٧ والجنيب تمر جيد القاموس المحيط ٤٩/١

(٢) إعلام الموقعين ج٣ ص ١٨٢

(٣) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ١٠٣ .

جواز المعاريض القولية بقوله صلعم : «إن فى المعاريض لمندوحة عن الكذب» وقد رد هذا الاستدلال ابن القيم بأن المعاريض ليست مباحة على الإطلاق فهى حرام إذا أباحت الحرام أو أسقطت الواجبات أو أبطلت الحقوق وجائزة إذا كان فيها تخلص من ظالم كما عرض الخليل بقوله : هذه أختى . أو إذا كان فيها نصر حق أو إبطال باطل كما عرض الخليل بقوله : « إنى سقيم » : وقوله « بل فعله كبيرهم هذا » وكما كان الرسول يورى عن الغزوة بغيرها لمصلحة الإسلام .

خامسا : قال أرباب الحيل : الاحتيال أمر باطنى وقد أمرنا أن نأخذ بظواهر الناس لا بواطنهم ، وقد أجاب عن ذلك ابن تيمية بوجهين : أحدهما : أن الخلق أمروا بأخذ الظواهر فى معاملة بعضهم لبعض أما معاملتهم لربهم فإنها مبنية على المقاصد والنيات فمن كان ظاهر عمله حسنا ونيته سيئة قبل الناس منه ظاهره ، وكان عاصياً لربه كالمنافق والمحتال بعقود حسنة الظاهر قبيحة الباطن والقصد .

الثانى : أنا نقبل الظاهر مالم تظهر لنا مخالفة للباطن وإلا فإنا نراعى هذا الباطن ، فيكون حكمنا بالظاهر الدال على الباطن لا بمجرد الباطن ثم ساق مثلا لذلك رجل من أراذل الناس يتزوج فتاة من علية القوم بصداق أقل من ثلاثة دراهم ، ثم يطلقها فإنا نحكم على هذا أنه كان يقصد التحليل لا يقصد النكاح المراد للدوام والاستقرار[1] .

هذه أهم أدلة المحتالين من القرآن ، والسنة ، والعقل ، وقد رأينا أن ابن تيمية وابن القيم قد أبطلاها فلم يعد للمحتالين وجه فى التمسك بالحيل ، ومن الواجب أن نعرض الأدلة على بطلان الحيل بعد أن أبطلنا الأدلة التى تمسك بها أربابها .

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

« الأدلة على بطلان الحيل »

تضافرت الأدلة على بطلانها : فقد جاء في القرآن ، والحديث ، وأقوال الصحابة والأئمة مايبطلها ، ولنوضح ذلك بعض التوضيح : —

أولا — قال الله تعالى : « إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم » وقال : « وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله » .

الخداع مذموم : وهو إظهار الخير مع إبطان خلافه ، والشارع لايرضى عنه لما فيه من التاون ، والغش ، ونظير ذلك العقود التي يظهر المتعاقدان بها شيئاً ، ويبطنان خلافه فإنها خداع ، وتحايل مذموم فلو قال : بعت ، واشتريت قاصداً به الربا دون البيع كان خداعا ، وكذا لو قال : تزوجت قاصداً تحليل المرأة لزوجها كان خداعا . فالتحايل على الربا بما صورته البيع ، وعلى تحليل المرأة بما صورته النكاح خداع والخداع مذموم[1] .

ثانياً — قال تعالى : «إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين» فعاقبهم الله لحصدهم جنتهم ليلاحتى لايأخذ الفقراء شيئاً ، فقد تحايلوا على إسقاط حق الفقراء بجنيها ليلا[2] .

ثالثاً — قال الله تعالى : « ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت ، فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين » وقال : « يأيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها ، فنردها على أدبارها ، أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت » وقال : « واسألهم عن القرية التي كانت

---

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ١٠٣ .

(٢) (ص) ١٦٦٢ ، ١٧ ، نفس المرجع .

حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ، ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون » .

منع الله اليهود من الصيد يوم السبت اختبارا لهم ، فعز عليهم الحرمان من الحيتان التى تأتيهم يوم السبت ، وتنقطع فى غيره ، فتحيلوا على صيدها بنصب الحبائل يوم الجمعة ، أو حفر الخنادق قبل السبت لينزل السمك فيها ، فإذا كان يوم الأحد أخرجوا السمك . وقد ظنوا أنهم بهذه الحيلة قد امتثلوا أمر الله ، ولكن الله عاقبهم على هذا الاعتداء ، وسماه اعتداء ومسخهم قردة ، وطردهم من رحمته ، فهذا دليل على بطلان التحايل والتلاعب بالأحكام ، فالمحرم حرام مهما تغيرت صورته ، والله لا يخفى عليه شىء .

قال ابن تيمية : قال أبو بكر الآجرى ، وقد ذكر بعض الحيل الربوية : « لقد مسخ اليهود قردة بدون هذا » .

فأبو بكر يعتبر الحيل الربوية وما أشبهها أشد من حيل اليهود على الصيد يوم السبت ، ومع أن جرمهم كان أخف فقد مسخوا بسببه قردة .

وقال الإمام أبو يعقوب الجوزجانى مستدلا على إبطال الحيل : « وهل أصاب الطائفة من بنى إسرائيل المسخ إلا باحتيالهم على أمر الله بأن حظروا الحظائر على الحيتان فى يوم سبتهم ، فمنعوها الانتشار يومها إلى الأحد ، فأخذوها[1] » .

رابعاً — قال النبي ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرىء مانوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ماهاجر إليه » استدل بهذا الحديث ابن تيمية وابن القيم على إبطال الحيل . ووجه الاستدلال

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ١٧ .

أن الحديث يبين أن القصد هو المعول عليه ، فإذا عمل المرء عملا يقصد به وجه الله كان مثابا على عمله ، ومن كان قصد به غير الله لم يثب على عمله ، وكان عمله باطلا ، فمهاجر أم قيس بطلت هجرته لأنه إنما قصد أم قيس ، وكذلك من باع قاصدا الربا كان عمله ربا لا بيعاً ، فمن يقرض شخصاً تسعمائة ثم يبيعه ثوبا قيمته مائة بستمائة فإنه يسعى بذلك إلى الربا ، فقد أعطاه ألفاً فى مقابل ألف وخمسمائة[١] .

خامساً — روى محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود ، فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل » واليهود قد استحلوا محارم الله بحيل اخترعوها ، فاستحلوا الصيد يوم السبت بوضع الحبائل يوم الجمعة ، أو بحفر الأحواض يومها ، وهذا حرام لأن المقصود الكف عن الصيد بكل الوجوه سواء فى ذلك الصيد المباشر أو الصيد بطريق غير مباشر ، واستحلوا الشحوم بإذابتها ، وبيعها ، وأكل أثمانها ظانين أن الشحم هو الجامد دون المذاب ، وأن المحرم أكله دون بدله ، فأذابوه ، وباعوه ، وانتفعوا بثمنه تخلصاً من النهى كما زعموا ، ولو أنصفوا لعلموا أن الله إذا حرم شيئا حرمه على أى صورة كان ، وحرم بدله كذلك[٢] قال رسول الله ﷺ : « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم ، فأذابوها ، وباعوها ، وأكلوا ثمنها » .

إبطال الحيل تفصيلا :

أخذ ابن القيم على عاتقه إبطال الحيل حيلة حيلة ، وفندها حيلة إثر أخرى ، واعتبر ذلك قصده وغايته ، ومما قاله فى ذلك : فلنرجع إلى المقصود وهو بيان بطلان هذه الحيل على التفصيل ، وأنها لا تتمشى لا على قواعد الشرع ومصالحه وحكمه ولا على أصول الأئمة[٣] » .

---

(١) ص ٢٢ نفس المرجع .
(٢) نفس المرجع ص ٢٣ ، ٢٤ . (٣) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٢٤ .

وينبغى أن نستعرض بعض الحيل التى ذكرها، وبين بطلانها لتكون نموذجا واضحا يعطى صورة عن معالجته لهذه الحيل وإبطالها بكل وسيلة: ومن ذلك التحايل على إسقاط الشفعة باتفاق البائع والمشترى على الثمن قبل العقد، وعند العقد يعطى المشترى البائع صبرة غير موزونة ؛ فلا يعرف الشفيع مقدار مايدفع . ويرى ابن القيم أن هذا التحايل وغيره على إسقاط الشفعة لا يسقط حق الشفيع ؛ لأن الشارع جعله أحق بالمبيع من المشترى بثمنه ، فلا يسقط حقه بهذا الخداع فيأخذ الشفيع المبيع بقيمته وإلا فإننا نفوت مقصود الشارع : وهو إثباتها للشريك دفعاً للضرر [1] .

والحق ما ذكره ابن القيم ؛ لأنه لا معنى لأن تشرع الشفعة لما فيها من مصلحة ثم يشرع التحايل على إسقاطها هذا التحايل المؤدى إلى ضرر يلحق الشريك ، ولو سلمنا بهذا لكان اضطرابا فى التشريع ، والشريعة منزهة عن هذا الاضطراب ، وإذا كان هذا لا يجوز فى شريعة العقول فكيف يجوز فى شريعة وضعها الله . ولم يكتف ابن القيم بهذا الدليل العقلى على إبطال هذه الحيلة ، بل استدل بحديث رسول الله ، وأقوال بعض الصحابة والأئمة ، فذكر حديث رسول الله ﷺ : « لا تحل الخديعة لمسلم » ، واستدل بما نسب إلى عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما من قوله : « من يخدع الله يخدعه » .

كما استدل بما نسب إلى الإمام أحمد فى رواية إسماعيل بن سعيد وقد سأله عن الحيلة فى إبطال الشفعة فقال : « لا يجوز شىء من الحيل فى ذلك ولا فى إبطال حق مسلم [2] » .

ومن الحيل التى دحضها ابن القيم التحايل على إسقاط حد السرقة بدعوى السارق ملكية المسروق . لم يرض ابن القيم عن هذه الحيلة ، وقال . « إنها

(١) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٢٢٩ ، ٢٣

(٢) نفس المرجع ص ٢٣٠ .

لا تسقط القطع»[1]. وبدهى أن الحق مارآه ابن القيم ، ولو أخذنا بهذه الحيلة لفتحنا الباب على مصراعيه لكل مرتكب جريمة السرقة مثلا أو جحود الوديعة ، فلا يكلفه الخلاص من جريمته إلا دعواه التملك ، وبهذا نقضى على حكمة الشريعة التى من أجلها شرعت الحدود ، وقد ضرب ابن القيم فى هذا المجال مثلا بملك حدد عقوبة على جريمة من الجرائم لمصلحة الرعية ، ثم أسقطها بمثل هذه الحيلة . لا شك أن هذا التصرف منه يعد تلاعباً ، فلا يليق بالشريعة الحكيمة أن تتضمن مثل هذا التلاعب ، وإنى أتساءل ما قيمة تشريع حد على جريمة ما ثم دلالة المكلفين على طرق الخلاص منه ؟ إن الحدود شرعت لزجر النفوس عن البغى ، وللمحافظة على أموال الناس ونفوسهم وأعراضهم ، فهل إذا تحويل على إسقاطها تصان هذه الأموال والنفوس والأعراض ؟ الجواب : لا .

ولا حاجة بنا إلى استعراض ما ذكره من الحيل ، وأبطله ، نكتفى بهذين المثالين ، ومنهما يتبين لنا أنه فى إبطاله للحيل كان يستلهم روح الشريعة واقفا عند ما دعت إليه غير متحايل ولا متجن على خصومه . بل هدفه الحق حيث سارت ركائبه .

ولا يتبادر إلى الذهن أن الحيل التى ذكرها ابن القيم ، وأبطلها هى كل الحيل التى جادت بها قرائح المتحايلين ، بل غيرها كثير ، وقد اعترف ابن القيم بذلك فقال : « ولو تتبعناها حيلة حيلة لطال الكتاب ، ولكن هذه أمثلة يحتذى عليها والله الموفق للصواب[2] » .

ظهر لنا مما تقدم مدى اهتمام ابن القيم بإبطال الحيل لما راءه من تلاعب.

---

(١) نفس المصدر ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ .
(٢) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٢٤٨ .

بأمور الدين باسم الحيل التى يترتب عليها قلب الأوضاع . ويتلخص بحثه هذا فيما يأتى :

أولا : يبين خطورة الحيل وما يترتب عليها من إبطال مقصود الشارع وتنفيذ رغبة المتحايلين .

ثانياً . قسم الحيل ، وفصلها تفصيلا أزال الغموض ، وكشف الستار عن المباح منها والحرم .

ثالثاً : عرض الأدلة التى تمسك بها المتحايلون ، وفندها .

رابعاً : عرض الأدلة المبطلة للحيل إجمالا . ثم أبطل الحيل تفصيلا .

الهدف الرابع من أهداف ابن القيم دعوته إلى تفهم روح الدين :

من الأهداف التى نصب ابن القيم نفسه لتحقيقها ، ووقف قلمه عليها فى مواضع شتى من مؤلفاته الدعوة إلى تفهم روح الدين وعدم الوقوف عند الصور ، والجمود على الألفاظ ؛ وقد ظهرت لى هذه الروح الفنية من دراسة ابن القيم فيما يأتى :

أولا : البينات وأخذه بشهادة الواحد الصادق (ثانياً) أثر القصد فى العقود ، وما اتصل به من الشروط المتقدمة على العقد والذرائع الموصلة إلى غيرها .

ثالثا : مبدأ حرية التعاقد . (رابعاً) المحافظة على حقوق الدائنين .

خامساً : اعتباره عمل الفضولى ؛ وسأوضح ذلك بما يجلى ما قد يكتنفه من غموض .

أولا : البينات :

حرص ابن القيم على بينات طرق الإثبات التى يعتمد عليها الحكام

فى فصل المنازعات ، وألف فى ذلك كتابه « الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية » ومن طرق الإثبات البينات ، وهو فى فهمه للبينات كان متفقاً مع روح الدين فذكر فى غير موضع أن البينة ما بين الحق ، ويوضحه قال : « وبالجملة فالبينة اسم لكل ما بيَّنَ الحق ، ويظهره ، ومن خصه بالشاهدين ، أو الأربعة ، أو الشاهد لم يوف مسماها حقه ، ولم تأت البينة قط فى القرآن مراداً بها الشاهدان وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان مفردة ومجموعة ، وكذلك قول النبى ﷺ : « البينة على المدعى » المراد به أن عليه ما يصحح دعواه ليحكم له ، والشاهدان من البينة ، ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها كدلالة الحال على صدق المدعى ، فإنها أقوى من دلالة أخبار الشاهد [1] » .

ونراه يردد فى غير موضع أن البينة ما بين الحق ، ويظهره ، فإذا ظهر صدق المدعى بأى طريق من الطرق حكم له بما يدعيه قال : « والمقصود أن البينة فى الشرع اسم لما يبين الحق ، ويظهره وهى تارة تكون أربعة شهود ، وتارة ثلاثة بالنص فى بينة المفلس [2] وتارة شاهدين ، وشاهدا واحدا ، وامرأة واحدة ، ونكولا ويمينا ، أو خمسين يمينا ، أو أربعة أيمان ، وتكون شاهد الحال فى الصور التى ذكرناها ، وغيرها فقوله ﷺ : « البينة على المدعى » أى عليه أن يظهر ما بين صحة دعواه ، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له [3] » .

على ضوء فهمه هذا فى البينة نستطيع أن نفهم السر فى قبوله شهادة الواحد

---

(١) الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ص ١١ ، ١٢ .
(٢) الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ص ٩٥ .
(٣) نفس المرجع ص ٢٤ .

اذا علم الحاكم صدقه ، وقد سبقه الى هذا شريح وزرارة بن أبى أوفى رحمهما الله ، روى الهيثمى بن حميد عن شريك عن أبى اسحاق قال : « أجاز شريح شهادتى وحدى [١] » .

وقد استدل ابن القيم على الأخذ بشهادة الواحد إذا علم صدقه بما رواه أبو داود فى السنن قال : باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به ، ثم ساق حديث خزيمة بن ثابت أن النبى ﷺ ابتاع فرسا من أعرابى ، فأسرع النبى ﷺ المشى ، وأبطأ الأعرابى ، فطفق رجال يعترضون الأعرابى فيساومونه بالفرس ، ولا يشعرون أن النبى ﷺ ابتاعه ، فنادى الأعرابى رسول الله ﷺ : إن كنت مبتاعا هذا الفرس ، وإلا بعته ، فقام النبى ﷺ حين سمع نداء الأعرابى ، فقال : « أو ليس قد ابتعته منك ؟ قال الأعرابى : لا والله ما بعتك فقال النبى ﷺ : « بلى ابتعته منك » فطفق الأعرابى يقول : هلم شهيدا فقال خزيمة بن ثابت : أنا أشهد أنك قد بايعته ، فأقبل النبى ﷺ على خزيمة فقال : « بما تشهد ؟ قال : بتصديقك يارسول الله، فجعل النبى ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين رواه النسائى [٢] .

احتج ابن القيم بهذا الحديث على جواز الاكتفاء بشاهد واحد إذا علم صدقه فالرسول لم يقل لخزيمة « أحتاج معك إلى شاهد آخر » ، وقد رأى ابن القيم أن هذا الحكم ليس مقصورا على خزيمة ، بل يتعداه إلى غيره ممن يعلم صدقه قال : « وليس هذا الحكم بالشاهد الواحد مخصوصا بخزيمة دون من هو خير منه أو مثله من الصحابة ، فلو شهد أبو بكر وحده أو عمر أو عثمان أو على أو أبى بن كعب لكان أولى بالحكم بشهادته وحده ، والأمر الذى لأجله جعل شهادته بشهادتين موجود فى غيره [٣] » وقد استدل على

---

(١) نفس المرجع ص ٧٥ (٢) نفس المرجع ٧٥ ، ٧٦
(٣) نفس المرجع ص ٧٦ ، ٧٧

شهادة الواحد بقبول النبي شهادة الأعرابي وحده على رؤية هلال رمضان .

وأجاز شهادة الشاهد الواحد على قتل أبي قتادة للمشرك، فحكم له بسلبه، ففي الصحيحين عن أبي قتادة قال : «خرجت مع رسول الله ﷺ في عام خيبر، فلما التقينا كانت للمسلمين جولة قال فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين ، فاستدرت له ، حتى أتيته من ورائه، فضربته بالسيف على حبل عاتقه، فأقبل على ، فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت ، ثم أدركه الموت، فأرسلني ، فلحقت عمر بن الخطاب فقلت : « ما بال الناس ؟ قال : « أمر الله . ثم إن الناس رجعوا ، وجلس رسول الله ﷺ ، فقال : « من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه » قال : « فقمت ، ثم قلت : من يشهد لي ؟ ثم جلست ثم قال ذلك الثانية ، فقمت فقال رسول الله ﷺ : مالك يا أبا قتادة ؟ فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم : صدق يارسول الله وسلب ذلك القتيل عندي فأرضه عنه... فقال رسول الله ﷺ : « صدق فأعطه إياه » قال أبو قتادة : فأعطانيه »

قال ابن القيم معقباً على هذا الحديث « وهذا يدل على أن البينة تطلق على الشاهد الواحد ، ولم يستحلفه النبي ﷺ ، وهذا أحد الوجوه في هذه المسألة وهو الصواب أنه يقضى له بالسلب بشهادة واحد ولا معارض لهذه السنة ، ولا مسوغ لتركها والله أعلم [(١)] .

ورب قائل يعترض بأن الشهادة إنما وردت في القرآن برجلين أو رجل وامرأتين . وليس من بينها الشاهد الواحد ، وقد أجاب عن ذلك ابن القيم بقوله « يجوز للحاكم الحكم بشهادة الرجل الواحد اذا عرف صدقه في غير الحدود ، ولم يوجب الله على الحكام ألا يحكموا الا بشاهدين أصلا ، وإنما أمر صاحب الحق أن يحفظ حقه بشاهدين ، أو بشاهد وامرأتين، وهذا لا يدل

---

(١) الطرق الحكمية ص ٧٧ ، ٧٨

على أن الحاكم لا يحكم بأقل من ذلك ، بل قد حكم النبي ﷺ بالشاهد واليمين وبالشاهد فقط »[1] فترى أنه يفرق بين طرق الحكم والطرق التي يحفظ بها صاحب الحق حقه فطرق الحكم أكثر من طرق حفظ الحقوق والاستيثاق منها خوف ضياعها .

ثانياً : القصد في العقود :

اهتم ابن القيم بالقصد وأثره في العقود وهذا يتفق مع روح الدين ، فالأعمال لا تعتبر إلا إذا كانت مقصودة ، والمرء ليس له من عمله إلا ماقصده « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » وقد بين أن القصد يؤثر في الأعمال ، فيحلها ، ويحرمها لاختلاف القصد ، وذلك كالذبح فالحيوان حلال إذا ذبح لله وحرام إذا ذبح لغير الله .

والحلال يصيد صيدا للمحرم ، فيحرم على المحرم ، ويصيد للحلال ، فيحل له والرجل يعصر عنبا يقصد أن يكون خمرا يحرم عليه العصر ، ويعصره يقصد أن يكون خلا يحل له ، فترى أن الفعل واحد في الصور التي ذكرناها ولكن الحكم مختلف لاختلاف القصد ، ولا يقتصر تأثير القصد على الأعمال بل يؤثر في الألفاظ كذلك . فالشارع ألغى ألفاظا لخلوها من القصد ، وذلك كألفاظ النائم والناسي والسكران والجاهل والمخطىء لعدم القصد في ألفاظهم[2] .

وإذا كان القصد يؤثر في الأعمال والألفاظ فليس غريبا أن يؤثر في العقود التي يترتب عليها انتقال ملك من شخص إلى غيره ، بل هي أكثر حساسية وأشد تأثرا بما يقصده المتعاقدان .

---

(١) نفس المرجع ص ٦٦ ، ٦٧

(٢) جـ ٣ إعلام الموقعين ٩١

ومن العقود الباطلة بسبب القصد عقد البيع يقصد به الربا والنكاح يقصد به تحليل المرأة والخلع يقصد به الحنث فى اليمين .

وصورة هذا أن يطلق امرأته طلاقا معلقا كأن يقول : (طلقتك إن دخلت بيت أبيك) ، ثم يخالعها ، ثم تدخل بيت أبيها بعد الخلع ، ثم يعقد عليها ، فدخولها بيت أبيها بعد الخلع لا يترتب عليه طلاق لأنه وقع وهى ليست فى عصمته ، فهذا الخلع لم يقصد به الهدف الشرعى من الخلع : وهو تطييب نفس الزوج بمقدار من مال زوجته ليفارقها إذا لم ترض المرأة بمعاشرته ، وإنما قصد به التخلص من الحنث فى اليمين ، وهذا لم يقصده الشارع من الخلع ؛ فالعاقد فى هذه العقود وما يشابهها لم يقصد معنى اللفظ . وإنما قصد أمراً آخر محرما وقد فوت الشارع عليه قصده ، فأبطل هذه العقود[١] .

وقد عرض ابن القيم للهازل وما يصدر منه ، فبين أنه يؤاخذ بقوله لأنه قصد السبب ، وذلك لأنه أتى بالقول غير ملتزم لحكمه ، وترتيب الأحكام على الأسباب للشارع لا للعاقد ، فإذا أتى بالسبب لزمه حكمه شاء أم أبى ، وقد فرق بينه وبين المكره قصد دفع المكروه والمحلل بأن المكره عن نفسه ، ولم يقصد السبب والمحلل قصد إعادة المرأة إلى المطلق ، وهذا قصد مناف لقصده موجب السبب أما الهازل فقصد السبب ، ولم يقصد حكمه ولا ما ينافى حكمه فترتب عليه أثره[٢] .

من هذا يبدو لنا أنه اعتبر القصد قطب الرحى ومركز الدائرة فهو الأساس ، فإذا كان فاسداً فسد قال : « فالنية روح العمل ولبه وقوامه وهو تابع لها يصح بصحتها ، ويفسد بفسادها »[٣] .

---

(١) نفس المرجع ج ٣ ص ١١١

(٢) نفس المرجع ص ١١٢ .

(٣) نفس المرجع ص ١٠٣

الأدلة على اعتبار القصد

رأى القصد معتبر لعدة أدلة منها :

قال الله تعالى : « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا » .

وقال الله تعالى : « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا »

فالرجعة شرعت لمن قصد الصلاح دون الإضرار . .

وقال تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار » .

فالوصية تنفذ إذا لم يقصد بها الإضرار بالورثة ، فإن زادت عن الثلث توقفت على إجازتهم .

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : « صيد البر لكم حلال وأنتم حرم مالم تصيدوه أو يصد لكم » .

فيحرم على المحرم الأكل من صيد الحلال إذا صاده له فقصد الحلال الصيد للمحرم حرم الصيد على المحرم .

وروى أبوهريرة عن الرسول : «من تزوج امرأة بصداق ينوى ألا يؤديه إليها فهو زان ، ومن استدان ديناً ينوى ألا يقضيه فهو سارق » فالمتزوج إذا قصد عدم أداء الصداق كانت زوجته حراما عليه ، والمستدين ينوى عدم الأداء يحرم عليه ما أخذه . فالقصد جعل النكاح زنى والدين سرقة .

قال ابن القيم : « فهذه النصوص وأضعافها تدل على أن المقاصد تغير أحكام التصرفات من العقود وغيرها ... فكيف يمكن أحداً أن يلغى القصود فى العقود ، ولا يجعل لها اعتباراً[1] » .

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٩٣ ، ٩٤ .

والحق ما ذكره ابن القيم ؛ فالألفاظ والأعمال والعقود ما هي إلا وسائل يتوصل بها الى غايات ، وهذه الغايات هي المقصودة قصدا أوليا ، وهي الهدف الذي ينشده المكلف ، فينبغي أن توضع موضع الاعتبار ، وإلا فلو نظرنا إلى ظاهر اللفظ والعمل والعقد لم نصب في أحكامنا ، وحق علينا ماحق على أهل الظاهر الذين يأخذون بظواهر الأمور دون بواطنها .

وقد فصل ابن القيم علاقة القصد بالعقود فقال : « المتكلم بصيغ العقود غير قاصد التكلم بها كالمكره والنائم والمجنون والسكران ليس عليه شيء . أما القاصد للتكلم بها فإما أن يعلم غايتها ، ويتصورها ، أو لايدري معناها ، بل هي عنده كأصوات ينعق بهافإن لم يعلم معناها ، ولم يتصورهافلا شيء عليه وإن تصور معناها ، وعلم مدلولها فإما أن يقصدها أولا : فإن قصدها ترتبت أحكامها في حقه ؛ وإن لم يقصدها فإما أن يقصد خلافها أو لايقصد شيئاً ، فإن لم يقصد شيئاً فهو الهازل ، وقد سبق حكمه ، وإن قصد غير معناها فإن قصد مايجوز له قصده كأن قصد بقوله : « أنت طالق » أنها طالق من زوج كان قبله أو يقصد بقوله : « أنت علي كظهر أمي » أنها مثلها في الكرامة لم يلزمه شيء بينه وبين الله تعالى أما في الحكم فإن اقترن بكلامه قرينة تدل على ما ذكره لم يلزمه شيء لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه ، وإن لم تقترن بكلامه قرينة ، وادعى دعوى مجردة لم تقبل منه . فإن قصد مالايجوز قصده كالتكلم بنكحت وتزوجت بقصد التحليل ، وبعت ، واشتريت بقصد الربا وبخالعت بقصد الحيلة على فعل المحلوف عليه فهذا لايحصل له مقصوده الذي قصده ؛ فإن في تحصيل مقصوده تنفيذاً للمحرم وإعانة على معصية الله ، فإعانته على ذلك إعانة على الإثم والعدوان . وأي فرق بين التوسل إلى الحرام بطريق الاحتيال والتوسل إليه بطريق المجاهرة التي يوافق فيها السر

الإعلان والقصد اللفظ بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم وأخطره أقل[١] » .

الشرط المتقدم :

بينا أن ابن القيم لم ينظر الى العقد نظرة قاصرة ، بل كان بعيد النظر ، فاعتبر مايقصد منه ولبعد نظره كذلك اعتبر الشروط المتقدمة على العقد ، ورأى أنها تأخذ حكم الشروط المقارنة والعلاقة بين القصد والشرط المتقدم واضحة جلية ؛ وذلك لأن الشرط المتقدم على العقد إنما شرط لغاية ، وقصد به أمر معين وأحياناً يشترط المتعاقدان أمراً هو المقصود بالعقد كما إذا اشترطا بالنكاح التحليل أو المتعة أو الشغار ، فنرى أن الشرط المتقدم هو نفس المقصود بالعقد .

فلا عجب أن رأينا ابن القيم يجعل الشروط المتقدمة بمنزلة الشروط المقارنة ، ورأى أن إباحتها تفتح باب الحيل المحرمة ؛ لأن المفسدة الحاصلة من الشرط لا تزول بتقدمه قال : « فلو اشترط المتعاقدان أن يكون النكاح تحليلا أو متعة أو شغارا ، ثم تعاقدا وأغفلا هذا الشرط عند العقد كان العقد تحليلا أو متعة أو شغارا » .

ويرى أنا لو أبحنا الشرط المتقدم لم يعجز المتعاقدان عن عقد حرمه الله لوصف بأن يشترطا هذا الوصف قبل العقد ، ثم يعقدا بدون ذكر هذا الوصف فيتم غرضهما ويفوت مقصود الشارع[٢] .

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٣/١٠٩ ، ١١٠ مطبعة الكردى .

(٢) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ١١٨ ، ١١٩ بتصرف ، وهذا هو المعروف فى المذهب الحنبلى ، وقد ذكره ابن تيمية فى الجزء الثالث من الفتاوى ص ٣٤٩ مطبعة الكردى ، ويبين أن المشهور فى نصوص أحمد وأصوله وما عليه قدماء أصحابه كقول أهل المدينة أن الشرط المتقدم كالشرط المقارن .

وقد وافق ابن القيم جمهور العلماء ، فسووا بين الشرط المتقدم والمقارن ؛ لأن تقدم الشرط لم يزل ما فيه من مفسدة ، بل مفسدته باقية تقدم ، أو قارن. قال ابن القيم : « وأى مفسدة زالت بتقدم الشرط إذا كانا قد علما وعلم الله تعالى والحاضرون أنهما إنما عقدا على ذلك الشرط الباطل المحرم ، وأظهرا صورة العقد مطلقا وهو مقيد فى نفس الأمر بذلك الشرط المحرم[1] » .
ولم يخالفه إلا الشافعى ، فقد ذهب إلى أن العقد لا يفسد بشىء تقدمه ، ولا تأخره .

والسر فى هذا الاختلاف أن من لم ينظر إلى العقد وحده اعتبر المقاصد وأثرها فى العقود والأعمال والألفاظ كما هى معتبرة فى العادات ، واعتبر الشرط المتقدم ما دام يوصل إلى المقصود وهو ابن القيم ومن معه ، ومن نظر إلى العقد وحده لم يلتفت إلى المقاصد ولا إلى الشروط المتقدمة وهو الشافعى .

قال الشافعى رحمه الله : « لا يفسد عقد إلا بالعقد نفسه ، ولا يفسد بشىء تقدمه ولا تأخره ولا تفسد العقود بأن يقال : هذه ذريعة ، وهذه نية سوء . . . ألا ترى أن رجلا لو اشترى سيفا ، ونوى بشرائه أن يقتل به مسلماً كان الشراء حلالا ، وكانت النية بالقتل غير جائزة ، ولم يبطل بها البيع ، وكذلك لو باع سيفاً من رجل يريد أنه يقتل به رجلا كان هذا هكذا »[2] .

فترى معى أن الشافعى لا يعتبر المقاصد ، ولا الشروط المتقدمة ، ولا الذرائع ، وهذا مخالف لابن القيم ؛ فإنه قد اعتبر المقاصد والشروط المتقدمة والذرائع عملا بمبدأ : الوقاية خير من العلاج ، وعملا بالحديث : « من حام

(١) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ١١٨
(٢) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٩٨ .

حول الحمى .. يوشك أن يقع فيه » فالذرائع إلى المحرمات حمى لها . والأرجح — على ما أعتقد — ما ذهب اليه ابن القيم ومن وافقه لأن المعول عليه حقائق الأمور لا صورها ، فكيف يسوغ لنا الحكم بجواز عقد قصد به أمر محظور أو سبقه شرط ممنوع ما دام قد خلا منه ، وينبغى ألا نكون سطحيين فى تفكيرنا ، بل يجب أن نزن الأمور بميزان الحق والعدل والإنصاف ، وأن نغوص على حقائق الأمور ، ولا نغتر بظواهرها فقد تكون خبيثة المنبت سيئة المقصد . وقد تعرض استاذنا الكبير الأستاذ محمد أبو زهرة فى كتابه «الشافعى» لظاهرة التفسير المادى للشريعة هذا التفسير الذى اتسم به الشافعى ، وقد ساق أدلة على ذلك من كتب الشافعى ، وبين الأسس التى بنى عليها هذه النظرية كما بين أنه بنى العقود على الظاهر المادى لا على الباطن فلم ينظر الى المقاصد ، ولم يلغ الشروط المتقدمة وهذا يؤيد ما ذكرناه من ترجيح رأى ابن القيم ومن وافقه[1] .

ومن يطلع عليه ير أنه بين اعتماد الشافعى على النص إن وجده . وإلا أخذ بالإجماع ، وإلا اتجه الى أقوال الصحابة يتخير منها ما يراه أقرب الى النص أو أصح فى القياس ، وإلا اتجه إلى القياس ، وهو يعتبر القياس حملا على النص واستدلالا به ، فالنص عنده كل شيء فالشافعى يعتمد على النص ومايتصل به ؛ ولذا رفض الاستحسان لاعتماده على روح الشريعة لا على النص ، وقد بنى الشافعى حكمه هذا بقصر مصادر الأحكام على الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس على حكم عام : هو أن الشريعة تبنى على الظاهر ، ويجب ألا يتجاوز فى تفسيرها حكم النص . وقد استدل الشافعى على ذلك بمعاملة النبى للمنافقين ، ومعاملة الإسلام للأعراب الذين أسلموا ولم تؤمن قلوبهم . واستدل

---

(١) الشافعى لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة ٢١٢ ، ٣٢٣ .

أيضاً باللعان فإنه يدل على أن الأحكام تناط بأمر ظاهر لا بأمر باطن إذ به يسقط الحد عن كل من الزوجين ، ولو نظرنا الى باطن الأمر لم نبرىء أحدهما الأن أحدهما لا بد أن يكون كاذباً كما دل على ذلك الحديث ، واستدل أيضاً بالحديث « إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إليّ ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض . فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً ، فإنما أقطع له قطعة من النار » ، وقد أبان الأستاذ أبو زهرة عن تفسير العقود عند الشافعى تفسيراً مادياً ظاهريا لا ينظر إلى نوايا المتعاقدين وأغراضهما ، ولا ينظر الى الذرائع كذلك ، وذلك لأن الأحكام الدنيوية تبنى على الظاهر دون نظر إلى النيات ، والأغراض ، إذ النيات أمور علمها عند الله والنبى فى كل أقضيته كان يأخذ بالظاهر دون الباطن فالشافعى كان ينظر الى العقد نفسه ، ولا ينظر الى شرط متقدم أو نية المتعاقدين ، فإذا كان العقد صحيحاً بما تدل عليه ألفاظه . ما اشترط فيه فهو عقد صحيح من كل الوجوه دون نظر إلى كونه ذريعة إلى محرم أو حلال فالبيع إذا لم يكن فيه ما يفسده كان صحيحا ولو كان ذريعة إلى ربا مادام العقد لم يقترن بشرط ربا ولا بشىء يفسده والنية يحاسب عليها الديان والذى لا تخفى عليه خافية .

وقد حكم الشافعى بجواز شراء شىء بثمن مؤجل ثم بيعه للبائع بثمن حال أقل من الثمن المؤجل مادام لم يقترن بالعقد عبارة تدل على قصد الربا ولو كانت نية الربا موجودة وقد نقل أستاذنا الأستاذ أبو زهرة نصا جاء فى الأم : « وإذا اشترى الرجل طعاما إلى أجل ، فقبضه فلا بأس أن يبيعه ممن اشتراه منه ومن غيره بنقد وإلى أجل وسواء فى هذا المعين وغير المعين[1] » ، فقد سوى بين ما كان ذريعة إلى المحرم وما لم يكن كذلك .

---

(١) الأم ج ٣/٣٣ ، والشافعى لأستاذنا الأستاذ أبى زهرة ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، المعين هو ما كان معينا على الربا فهو ذريعة إلى محرم ، وغير المعين ما لم يعن على الربا .

قال أستاذنا الأستاذ أبو زهرة : « وهكذا نجد الشافعى يسلك فى تفسير الشريعة الإسلامية فى أصولها ، وفى فروعها وفى أقضيتها مسلك الظاهر لايعدوه لأن غير الظاهر الأخذ به أخذ بالتظنن أو التوهم فيكون الخطأ كثيراً والصواب قليلا ، والأحكام تناط بأمور مطردة لا بأمور غير مطردة[١] » .

الذرائع :

بينا فيماسبق أن ابن القيم اعتبر المقاصد ، والشروط المتقدمة ، وسد الطرق المفضية إلى الحرام بكل وسيلة ، ونضيف الآن أنه اعتبر المقاصد والشروط المتقدمة متلازمة فقال: «وهذه القواعد متلازمة ، فمن سد الذرائع اعتبر المقاصد وقال : يؤثر الشرط متقدما ومقارنا ، ومن لم يسد الذرائع لم يعتبر المقاصد ولا الشروط المتقدمة[٢] » :

فهو يرى أن وسائل المحرمات والمكروهات محرمة ومكروهة ووسائل الطاعات مرغوب فيها ؛ وذلك لأن المقاصد لايتوصل إليها إلا بأسباب تؤدى إليها فكل من الاسباب ، والمقاصد مقصود ، لكن شتان بين قصد ، وقصد فالأسباب مقصودة قصد الوسائل والمقاصد مقصودة قصد الغايات ، وقد عرف الذريعة بقوله : ما كان وسيلة وطريقا إلى الشىء .

فهو ممن يرون سد الذرائع المفضية إلى المحارم ؛ وقد قسم الذرائع إلى أربعة أقسام :

١ — ذريعة تفضى إلى المفسدة بوضعها كشرب الخمر والقذف والزنى .

٢ — ذريعة وضعت للمباح ، ولكن قصد بها التوسل إلى المفسدة كعقد

---

(١) الشافعى من ٣١٢ — ٣٢٣ لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١١٩ .

النكاح يقصد به التحليل ، وعقد البيع يقصد به الربا ، وعقد الخلع يقصد به الحنث فى اليمين .

٣ — ذريعة وضعت للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة ، ولكنها مفضية إليها غالباً ، ومفسدتها أرجح من مصلحتها كالصلاة فى أوقات النهى وسب آلهة المشركين وتزين المتوفى عنها فى زمن عدتها .

٤ — ذريعة وضعت للمباح ، وقد تفضى إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها كالنظر إلى المخطوبة وفعل ذوات الأسباب فى أوقات النهى وكلمة الحق عند سلطان جائر .

القسم الأول ممنوع كراهة أو تحريما حسب درجته فى المفسدة ، والقسم الرابع مباح أو مستحب أو واجب حسب درجته فى المصلحة . أما القسم الثانى والثالث فهما ممنوعان .

وقد حفظت لنا كتب القيم أدلة كثيرة على منعهما منها :

١ — قال الله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم » ، فالله نهى عن سبب آلهتهم وإن كان مباحاً لأنه يفضى إلى محرم وهو سبهم لله .

٢ — قال الله تعالى : «ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن» نهى الله عن الضرب بالأرجل لأنه يفضى إلى معرفة زينتهن المثيرة للشهوة عند الرجال[1] :

٣ — حرم النبى نكاح المرأة على عمتها أو خالتها أو العكس وقال : « إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » لأن هذا النكاح

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٢٠ ، ١٢١ .

يفضى إلى قطيعة الرحم كما أشار الرسول إلى ذلك .

٤ — أمر النبي ﷺ ناجية بن كعب الأسلمي وقد أرسل معه هدية إذا عطب منه شيء دون المحل أن ينحره ، ويصبغ نعله التي قلده بها في دمه ، ويخلي بينه وبين الناس ، ونهاه أن يأكل منه هو أو أحد من أهل رفقته .

فنهاه عن الأكل منها قبل بلوغ محلها حتى لا يقصر في علفها فيذبحها دون محلها فيأكلها هو رفقته .

قال ابن القيم « فإذا أيس من حصول غرضه في عطبها كان ذلك أدعى إلى حفظها حتى تبلغ محلها وأحسم لمادة هذا الفساد ، وهذا من ألطف أنواع سد الذرائع[1] .

٥ — نهى النبي المرأة إذا خرجت إلى المسجد أن تتطيب ؛ وذلك لأنه يفضى إلى ميل الرجال وتشوفهم إليها . كما أمرها أن تقف خلف الرجال ، ونهاها أن تسبح في الصلاة إذا نابها شيء ، بل أمرها بالتصفيق ببطن كفها على ظهر الأخرى حتى لا تفتن الناس بصوتها .

٦ — حرم الله نكاح الأمة على القادر على نكاح الحرة إذا لم يخش العنت لأن ذلك يفضى إلى إرقاق الأولاد ولهذا السبب منع الإمام الأمير والتاجر أن يتزوج في دار الحرب خشية تعريض ولده للرق .

٧ — نهى النبي عن الاحتكار وقال : « لا يحتكر إلا خاطىء » ؛ وذلك لأنه يؤدى إلى التضييق على الناس[2] .

وقد بلغ من اعتناء ابن القيم بسد الذرائع أنه اعتبره ربع الدين ؛ وذلك

---

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٢) نفس المرجع ص ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ .

لأن التكليف أمر ونهى والأمر نوعان : (١) مقصود لنفسه (٢) وسيلة إلى المقصود .

والنهى نوعان : (١) منهى عنه لمفسدة فى نفسه (٢) منهى عنه لأنه وسيلة إلى المفسدة ، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين[1] .

مما تقدم يبدو للقارىء مقدار حرص ابن القيم على تفهم روح الدين وأمنيته أن يستجيب المسلمون لهذه الصيحة التى نادى بها ، فيفهموا روح الدين ، ويعملوا بمقتضاها هذا الحرص وهذه الأمنية اللذان نلمحهما فيما تركه من العمل بالمقاصد وإبطال الشروط المتقدمة على العقود وسد الذرائع المفضية إلى المحرمات حتى اعتبر ذلك ربع الدين .

وإن أخذ أحمد بسد الذرائع موافق لما هو معروف فى مذهب الحنابلة من الأخذ بسد الذرائع ومن الأمثلة التى أخذ أحمد بسد الذرائع فيها ما يأتى :

(ا) كان أحمد يكره الشراء ممن يرخص السلع ليمنع الناس من الشراء من جار له لأن فى الشراء منه إغراء له بالسير فى طريقه هذا ، فإذا تمادى فى عمله زالت منافسة الغير له ، فاستبد بالأسعار ، وهذا فيه ضرر أى ضرر .

(ب) كان أحمد يحرم بيع السلاح عند الفتنة لأنه يعين على معصية ، وفى معناه كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية كبيع السلاح للمحارب المسلم وبيعه للبغاة وبيعه لقطاع الطريق وإجارة الدور للمراقص والملاهى[2] .

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٢) ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة ٣٢١ بتصرف .

قال أستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة : « ولقد أكثر الفقه الحنبلى من الأخذ بأصل الذرائع ، وجعل للوسائل حكم غاياتها والمقدمات حكم نتائجها . وقد توسع فى ذلك الفقه الحنبلى بما لم يتوسع فيه فقه سبقه . وإن ذلك النوع من التفكير الفقهى قد جعل المذهب الحنبلى خصباً حيا واسع التصرف قوى الحياة لا يجمد على الأمور فى كونها وظواهرها وماديتها ، بل يحكم عليها ببواعثها وغاياتها ، وافترق عن المذهب الشافعى فى هذا الباب افتراقا بينا واضحا .

فبينما المذهب الشافعى ينظر إلى العقود والتصرفات نظرا مادياً ظاهريا لا يفسرها إلا بعباراتها الدالة عليها ، ولا ينظر إلى بواعثها وغاياتها ، ونتائجها . أهى محرمة أم محللة ؛ كان المذهب الحنبلى مذهبا نفسيا واقعياً يحكم على الأفعال والأقوال بحسب البواعث البينة ، والغايات الواقعة أو المتوقعة يقينياً أو لغلبة الظن ، ويعطى الوسائل حكم المقاصد إن حلالا أو حراما ، والقول الجلى أن المذهب الحنبلى مذهب خصب وإن كان اعتماده على الأثر أو مايشبه الأثر[1] » .

حرية التعاقد :

يقصد بها إطلاق الحرية للمتعاقدين فى عقدما يشاءان من العقود بالشروط التى يريانها ما لم يشتمل العقد أو الشرط على أمر حرمه الشارع . وما كانت هذه صفته من العقود يجب الوفاء به أما اذا اشتمل العقد على محرم فإنه يكون فاسداً لا يجب الوفاء به كعقد البيع المتضمن للربا .

موقف الفقهاء منها :

ليست حرية التعاقد موضع اتفاق بين الفقهاء ، بل قد اختلفوا فيها على قولين: هما الحظر والإباحة . وقد وضح ابن تيمية هذين القولين فقال: «فى العقود

(١) نفس المرجع ٢٠٤ .

والشروط قولان : أحدهما : الأصل فيها الحظر إلا ماورد الشرع بإجازته ، وهذا قول أهل الظاهر والحنفية والشافعية وجماعة من المالكية وأحمد فى إحدى الروايتين لأنه كان يعلل أحيانا بطلان العقد بكونه لم يرد به أثر ولاقياس كما نقل عنه فى وقف الإنسان على نفسه[١] .

ثانيهما : الأصل فى العقود والشروط الجواز والصحة ولايحرم ، ويبطل منها إلا مادل على تحريمه وإبطاله دليل ، وأصول أحمد توافق هذا ، ومالك يقرب منه « قال ابن تيمية » لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط فليس فى الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه » ثم يذكر ابن تيمية أمثلة من الشروط أجازها أحمد منها :

يجوز شرط الخيار فى النكاح ، ويجوز للبائع استثناء بعض منفعة العبد وسكنى الدار اتباعاً لحديث جابر لما باع النبى جمله ، واستثنى ظهره إلى المدينة ، ويجوز للمعتق استثناء خدمة العبد مدة حياته أو حياة السيد لحديث سفينة لما أعتقته أم سلمة ، واشترطت عليه خدمة النبى ﷺ ماعاش ، وتجوز الشروط فى النكاح عملا بالحديث الذى جاء فى الصحيحين : « إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج ، فجوز للمرأة اشتراط مايملكه الزوج بالإطلاق مثل اشتراط ألا يتزوج عليها ، وألا تسافر معه ، ولاتنتقل من دارها[٢] . فالحنابلة اعتبروا أن الأصل وجوب الوفاء حتى يقوم الدليل على منع الشارع للوفاء بعقد معين أو شرط معين . وغير الحنابلة اعتبروا أن الأصل عدم الوفاء حتى يقوم دليل على وجوب الوفاء .

---

(١) الفتاوى جـ ٣ ص ٣٢٣ — مطبعة الكردى بتصرف .
(٢) الفتاوى جـ ٣/٣٢٦ ، ٣٢٧ بتصرف .

ثمرة الخلاف :

يبدو لنا بعد توضيح الاتجاهين السابقين أن الذين حظروا العقود حتى يأتى دليل شرعى عليها قد ضيقوا الباب على الناس ، فليس لأحد أن يبرم عقداً إلا إذا جاء دليل عليه أما الاتجاه الذى سار عليه الحنابلة من إباحة العقود والشروط حتى يقوم دليل على المنع فإنه يفتح الباب أمام الناس يعقدون مايريدون بالشروط التى يختارونها فهم لم يشلوا الناس فى تصرفاتهم ، بل أطلقوا لهم الحرية فى عقد مايريدون مادامت عقودهم لم يمنعها دليل ، فإن جاء الدليل على المنع استجابوا له ، وخضعوا لإرادته لايبرمون أمراً دونه .

أدلة القائلين بعدم حرية التعاقد :

استدل هؤلاء القائلون : إن الأصل فى العقود والشروط الحظر إلا ماورد الشرع بإباحته بما يأتى : —

أولا — جاءت الشريعة موضحة المعاملات التى يسير عليها الناس ، وكل عقد أو شرط لم يقم عليه دليل فهو من قبيل التعدى والافتئات على الشريعة ، وما كان تعديا لايقره الدين ، ولايجب الوفاء به ، وإلى هذا فإن وجوب الوفاء إلزام من الشارع . ولا يصح أن ندعى أن الشارع ألزم بشيء إلا إذا ورد الدليل على ذلك الإلزام .

ثانياً — قال الرسول صلى الله عليه وسلم : «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » فهذا الحديث يدل على أن أى عقد أو شرط لم يقم عليه دليل فهو مردود لايجب الوفاء به .

وجاء عن الرسول أنه قال : «أما بعد فما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست فى كتاب الله ما كان من شرط ليس فى كتاب فهو باطل ولو كان مائة شرط»

كتاب الله أحق ، وشرط الله أوثق[1] » .

أما ماذكروه أولا من أن حرية التعاقد تعد لما رسمه الشارع فيمكننا أن نرد بأنه إنما يكون تعديا إذا تعلق بالواجب فأسقطه أو بالمحرم فأوجبه أما إن تعلق بالمباح فلا ينبغى أن يمنع ؛ لأن المباح تركه الشارع للناس يتصرفون فيه حسب حاجتهم ، فإن اشترطوه أصبح واجب الوفاء بالشروط . وأما الحديث الأول : « من عمل عملا ... » فالقول فيه كما قلت فى رد الدليل الأول : وهو أن من يعمل عملا فيه إسقاط للواجب أو إيجاب للحرام فهو مردود . أما المباح فلا شىء فيه .

وأما الحديث الثانى : « أما بعد فما بال أقوام » ... إلخ فقد تعرض ابن تيمية للإجابة عنه ، ونتركه يتحدث عن إبطال الاستدلال به يقول : « وأما قوله صلى الله عليه وسلم : « من اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط كتاب الله أحق وشرط الله أوثق » فهذا إنما يكون إذا خالف ذلك الشرط كتاب الله وشرطه بأن يكون المشروط مما حرم الله تعالى ... لأنه لابد أن يكون المشروط مما يباح فعله بدون الشرط حتى يصح اشتراطه ، ويجب بالشرط ولما لم يكن فى كتاب الله أن الولاء لغير المعتق[2] . أبداً كان هذا المشروط — وهو ثبوت الولاء لغير المعتق وهذا هو سبب الحديث فإن الرسول لما رأى من يشترط الولاء لغير المعتق ذكر هذا الحديث — شرطاً ليس فى كتاب الله فانظر إلى المشروط .. إن كان فعلا أو حكما فإن كان الله قد أباحه جاز اشتراطه ، ووجب : وإن كان الله تعالى لم يجز اشتراطه

---

(١) ابن تيمية للأستاذ محمد أبى زهرة ص ٣٩٢ ، ٣٩٣ وذكر أنه أخذها من الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم جـ ٥ ص ٣٢ .

(١) أنظر ص ٣٢٥ من الفتاوى جـ ٣ فيها أن سبب الحديث أن بريرة طلبت من عائشة مساعدتها فى فك رقبتها فطلبت منها أن يكون الولاء لها ، ولكن أهلها اشترطوا الولاء لهم ، فقال الرسول : « خذيها واشترطى لهم الولاء ؛ فإنما الولاء لمن أعتق ثم قام خطيبا .. الخ » .

فإذا اشترط الرجل ألا يسافر بزوجته فهذا المشروط فى كتاب الله لأن كتاب الله يبيح ألا يسافر بها [١] فإذا شرط عدم السفر فقد شرط مشروطاً مباحاً فى كتاب الله [٢] » . فابن تيمية وضع حداً لما يجوز اشتراطه ، وبين أنه ان كان مباحاً جاز اشتراطه ، ووجب الوفاء به وان لم يكن مباحاً لم يجز اشتراطه وهذا يؤيد ما سبق أن قلته فى رد الاستدلال الأول واستدل لهم بالحديث : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » .

أدلة الحنابلة :

بينا أن المذهب الحنبلى قد أطلق الحرية للمتعاقدين فى العقود والشروط ، والحنابلة إنما أطلقوا هذه الحرية لأساس عندهم فى العقود ساروا عليه : وهذا الأساس قد استمدوه من القرآن الكريم ، وهو اعتبار إرادة المتعاقدين هذا الاعتبار الذى دل عليه القرآن بأمره بالوفاء بالعقود واعتبار الرضا سببا تناط به الأحكام ، وقد نوه ابن تيمية بهذا ، فقال « وإذا ظهر أن العقود لا يحرم منها إلا ما حرمه الشارع فإنما وجب الوفاء بها لإيجاب الشارع الوفاء بها مطلقاً إلا ما خصه الدليل ، على أن الوفاء بها من الواجبات التى اتفقت عليها الملل ، بل والعقلاء جميعهم ، وأدخلها فى الواجبات العقلية من قال بالوجوب العقلى ففعلها ابتداء لا يحرم إلا بتحريم الشارع ، والوفاء بها واجب لإيجاب الشرع وكذا الإيجاب العقلى أيضاً ، وأيضاً فإن الأصل فى العقود رضا المتعاقدين ، ونتيجتها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد لأن الله تعالى قال فى كتابه : « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » ، وقال « فإن طبن لكم عن شىء منه نفساً فكلوه هنيئا مريئا » ، فعلق جواز الأكل بطيب النفس تعليق الجزاء

---

(١) لعله يريد أن القرآن ليس فيه نص يحرم عدم السفر بها وهذا يقتضى إباحة عدم السفر .
(٢) فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ٣٣٩ .

بشرطه فدل على أنه سبب له،هو حكم معلق على وصف مناسب فكان الوصف سبباً للحكم ، وإذا كان طيب النفس مبيحاً للصداق فكذلك سائر التبرعات قياساً بالعلة المنصوصة التى دل عليها القرآن.وكذلك قوله : « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » لم يشترط فى التجارة إلا التراضى ، وذلك يقتضى أن التراضى هو المبيح للتجارة . فإذا تراضى المتعاقدان أو طابت نفس المتبرع بتبرع فالحل ثابت بدلالة القرآن إلا أن يتضمن ماحرمه الله ورسوله كالتجارة فى الخمر ونحو ذلك [1] فرضا المتعاقدين وطيب نفس الزوجة سبب فى إباحة الأموال والصداق ، ويقاس عليهما سائر التصرفات والتبرعات كما أشار إلى ذلك ابن تيمية .

وإذا كان الحنابلة اعتبروا رضا المتعاقدين أساسا فإنهم كذلك اعتمدوا على أدلة القرآن والحديث والقياس أهمها ما يأتى : —

(أولا) الأدلة من القرآن .

جاء فى القرآن آيات كثيرة تأمر بالوفاء بالعقود منها : قال الله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » ، وقال : « وأوفوا بالعهد » وقال : « وبعهد الله أوفوا » وقال : « ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل لايولون الأدبار وكان عهد الله مسئولا » قال ابن تيمية : فدل على أن عهد الله يدخل فيه ماعقده المرء على نفسه وإن لم يكن الله قد أمر بنفس ذلك المعهود عليه قبل العهد كالنذر والبيع [2] .

فالقرآن ينادى بالوفاء بالعقود مطلقاً دون تفرقة بين عقد وعقد مادامت

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص٣٣٦ . ٣٣٧ مطبعة الكردى

(٢) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٢٩ ، مطبعة الكردى .

لا تشتمل على محرم ، فكل ما يطلق عليه عقد يجب الوفاء به بنص القرآن ، وكل شرط فى عقد فهو عهد يجب الوفاء به .

(ثانيا) وردت أحاديث كثيرة تذم الغدر . وتنهى عنه ، ومن شرط شرطاً ثم نقضه فقد غدر : جاء فى الصحيحين عن عبد الله بن عمر قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أربع من كن فيه كان منافقا خالصاً ، ومن كان فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر » .

وفى الصحيحين عن عبد الله بن عمر قال « قال : رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة » . وقد جاءت أحاديث تدعو الى الوفاء بالشروط فى النكاح وغيره : فنى الصحيحين عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج » وعن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا ، والمسلمون على شروطهم » رواه أبو داود والدارقطنى ، وزاد الترمذى : « إلا شرطاً حرم « حلالاً ، أو أحل حراماً » .

قال ابن تيمية : « فقد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود وبأداء الأمانة ، ورعاية ذلك ، والنهى عن الغدر ، ونقض العهود والخيانة والتشديد على من يفعل ذلك ، ولو كان الأصل فيها الحظر والفساد إلا ما أباحه الشرع لم يجز أن يؤمر بها مطلقاً ، ويذم من نقضها وغدر مطلقاً كما أن قتل النفس لما كان الأصل فيه الحظر إلا ما أباحه الشرع أو أوجبه لم يجز أن يؤمر بقتل النفوس ويحمل على القدر المباح[1] » .

وقد علق ابن تيمية على هذه الأحاديث أيضاً مبينا دائرة الاشتراط وهى

(١) الفتاوى ج ٣ ص ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ أخذت من هذه الصفحات الأحاديث والنص المسند إلى ابن تيمية .

دائرة المباح فقال : « فإن المشترط ليس له أن يبيح ماحرمه الله . ولا يحرم ما أباحه الله فإن شرطه يكون حينئذ إبطالا لحكم الله ، وكذلك ليس له أن يسقط ما أوجبه الله ، وإنما المشترط له أن يوجب بالشرط مالم يكن واجباً بدونه فمقصود الشروط وجوب ما لم يكن واجباً ولاحراما[1] .

ثالثاً — أدلة القياس وقد سماها ابن تيمية أدلة الاعتبار وهى : —

(ا) العقود والشروط معاملات وأفعال عادية ، وليست عبادة ، والأصل فيها عدم التحريم ، وقوله تعالى : « وقد فصل لكم ماحرم عليكم » يشمل الأعيان والأفعال ، ولم يثبت أن العقود والشروط حرام إلا بدليل ، وإذا لم تكن حراما لم تكن فاسدة ، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة ، والله ذم المشركين الذين شرعوا من الدين مالم يأذن به الله ، وحرموا مالم يحرمه الله ، فإذا حرمنا العقود والشروط التى تجرى بين الناس فى معاملاتهم العادية بغير دليل شرعى كنا محرمين مالم يحرمه الله

(ب) الأساس فى العقود رضا المتعاقدين كما دل على ذلك القرآن : « فإن طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً » ، وقال : « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » فالتراضى أساس العقود ، وبه ينتقل الملك من شخص إلى آخر ، ويقاس على التبرع بالصداق وعلى التجارة سائر التبرعات والتصرفات مالم تشتمل على محرم .

(ج) رفعت الشريعة الحرج عن الناس ، ومن رفع الحرج والضيق والمشقة إباحة الشروط التى يشترطونها لحاجتهم إليها ؛ إذ لولا أن لهم فى اشتراطها حاجة ومصلحة ما اشترطوها ، فيجب أن يباح لهم ما يشترطون ما داموا لم يخالفوا دليلا دل على التحريم .

---

(١) الفتاوى ج ٣ ص ٣٣٣ .

(د) العقود والشروط لاتخلو من احتمالات ثلاثة .

إما ألا تحل إلا بدليل خاص من الكتاب والسنة والقياس كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء القائلين : الأصل فيها الحظر إلا بدليل وقد تقدم . وإما أنها لاتحل إلا بدليل عام أوجب الوفاء بها . وإما أنها تحل من غير حاجة إلى دليل مادام لادليل على التحريم .

أما الأول فباطل لدلالة الكتاب والسنة على صحة العقود التى وقعت فى حال الكفر ، وأمر الله بالوفاء بها إذا لم يكن فيها بعد الإسلام شىء محرم قال سبحانه : «يأيها الذين آمنوا اتقوا الله ، وذروا مابقى من الربا إن كنتم مؤمنين» ، فلم يأمرهم برد ماقبضوه ، بل اكتفى بإسقاط مابقى من الربا ، وأقر الناس على أنكحتهم مالم يكن سبب التحريم موجوداً حين الإسلام كما أمر غيلان بن سلمة الثقفى الذى أسلم وتحته عشر نسوة أن يمسك أربعاً ، ويفارق سائرهن ، وكما أمر فيروز الديلمى الذى أسلم وتحته أختان أن يختار إحداهما ، ويفارق الأخرى. وقد اتفق المسلمون على أن العقود التى عقدها الكفار يحكم بصحتها بعد الإسلام إذا لم تكن محرمة على المسلمين وإن كان الكفار لم يعقدوها بإذن شرعى ، ولو كانت العقود عندهم كالعبادات لاتصح إلا بشرع لحكموا بفسادها .

وأما الاحتمال الثانى فهو مردود بأحد جوابين :

أولهما : منع نفى الحل إلا بدليل لما سبق من إقرار عقود الكفار ، ولم يقم عليها دليل .

ثانيهما : أن الأدلة الشرعية نادت بالوفاء بالعقود والشروط إلا ما أحل حراما أوحرم حلالا ، فلم يبق إلا الاحتمال الثالث : وهو إباحة

العقود والشروط دون دليل حتى يقوم الدليل على تحريمها وهو ما ذهب إليه الحنابلة[1] .

ومن الأدلة التى ذكرها أستاذنا الأستاذ أبوزهرة ، وأشار إلى أنه أخذها من رسالة العقود والشروط لابن تيمية ما يأتى : —

أولا — المقرر فى الفقه الإسلامى وفى أصول المذاهب كلها أن الأصل فى الأشياء والمعاملات المالية الحل لا المنع ، والعقود هى ضوابط التعامل المالى ، فكان الأصل فيها كيفما كانت شروطها التى لم ينه الشارع عنها — الحل — حتى يقوم الدليل على خلافه ، فيباح للشخص بمقتضى ذلك الأصل العام أن يباشر من العقود ما يرى فيه مصلحته ، وما يحتق رغبته ، وأن يشترط ماشاء مالم ترد أدلة فقهية تمنع الحل فحينئذ يكون المنع ، والفساد أوالبطلان[2] .

ثانياً — الالتزام بالشرط كالالتزام بالنذر لايبطل منه إلاماخالف حكم الله وكتابه بل الشروط فى حقوق العباد أوسع من النذر فى حق الله تعالى والالتزام، فيها أولى من الالتزام بالنذر إذ النذر التزام عبادة والعبادات ليس للعباد أن يشرعوها ، ولا أن يوجبوا على أنفسهم ماليس واجباً . ولكن لأن الله سبحانه وتعالى قال : « وليوفوا نذورهم » كان الوفاء بالنذر واجباً إذا كان من جنس العبادات المقررة الثابتة ، أما المعاملات فإنها باب أوسع من باب العبادات ، وإذا كان الوفاء بالنذر قد وجب مع هذا التضييق فأولى أن يجب الوفاء بالعقد عند هذه التوسعة المقررة فى باب التعامل[3] .

والمراد بالاتساع فى المعاملات أن كل معاملة جائزة الا التى ورد نص

---

(١) اعتمدت فى الأدلة القياسية على الفتاوى جـ ٣ ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧، ٣٣٨ ، ٣٣٩ وعلى ابن تيمية للأستاذ أبىزهرة فى مبحث حرية التعاقد صفحة ٣٩٢ .

(٢) ابن حنبل ص٣٣٩ .

(٣) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ٢٩٠ مطبعة الكردى .

بتحريمها فالمعاملة التى ورد نص بجوازها وكذلك التى لم يرد بشأنها نص جائزة أما التى ورد بشأنها نص يحرمها كالربا فهى غير جائزة .

والمراد بالضيق فى العبادات أن كل عبادة لاسبيل إلى معرفتها إلا بورود دليل يفيد أنها مشروعة أما ما سكت عنه الشارع ، وما ورد بشأنه نص يحرم فلا يدخل فى نطاق العبادات .

وإليك نص ماجاء فى المغنى فى أقسام البيع : —

والبيع له صورتان :

١ — إيجاب وقبول . ٢ — المعطاة كأن يقول : أعطنى بهذا الدينار خبزاً ، فيعطيه مايرضيه ، وقال مالك : يقع البيع بما يعتقده الناس بيعاً ، وقال الحنفية : يصح فى خسائس الأشياء ، ومذهب الشافعى رحمه الله : أن البيع لايصح إلا بالإيجاب والقبول ، وذهب بعض أصحابه إلى مثل قولنا[1] .

وقد دلل على رأى الحنابلة صاحب الشرح الكبير بما يأتى : —

١ — أحل الله البيع ، ولم يبين كيفيته ، فوجب الرجوع إلى العرف .

٢ — لوكان الإيجاب والقبول شرطين لبينهما الرسول .

٣ — لم ينقل الينا الإنكار على بيع المعطاة

٤ — المقصود من الإيجاب والقبول الدلالة على الرضا ، فإذا وجد التعاطى دل على الرضا[2] .

وهذا يدل على توسع المذهب الحنبلى فى باب العقود وتيسيره على الناس فحيث ضيق المذهب الشافعى ، واشترط الإيجاب والقبول يسر المذهب الحنبلى ، وأجاز البيع بالمعطاة .

---

(١) المغنى ٤/٣ ، ٤ .
(٢) الشرح الكبير ٤/٤ ، ٥

والآن بعد أن بينا موقف الحنابلة عموماً من حرية التعاقد ، نرى من الحتم أن نبين موقف ابن القيم منها ، وهل وافق الحنابلة أم خالفهم .

لقد وافق ابن القيم الحنابلة فى القول بحرية التعاقد وندد بخصومهم وبين أن تقييد حرية المتعاقدين خطأ فى فهم الشريعة ، وبين أن إغلاق الباب يفسد كثيراً من معاملات الناس بدون دليل قال : « الخطأ الرابع لهم اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة ، فإذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه ، فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل[1] » ، لم يرض ابن القيم عن القول : إن الأصل فى العقود البطلان ، وفرق بين العبادات والمعاملات بأن الأصل فى العبادات البطلان ، والأصل فى العقود الصحة ، وهذا يتفق مع روح الشريعة : فالعبادات تكون لله والله لا يعبد إلا بما شرعه ، والمعاملات شرعت لمصلحة العباد وحاجتهم إليها ، ولتحقيق هذه المصلحة ينبغى أن يفتح بابها لهم ، ولا يحرم منها إلا ما حرمه الشارع لما فى تحريمه من المصلحة قال ابن القيم : « وهذا القول هو الصحيح » فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثيم ، ومعلوم أنه لا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله ، ولا تأثيم إلا ما أثم الله ورسوله به فاعله ، كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ، ولا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله ولا دين إلا بما شرعه . فالأصل فى العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر والأصل فى العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم .
والفرق بينهما أن الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله ، فإن العبادة حقه على عباده وحقه هو الذى أحقه هو ، ورضى به ، وشرعه . وأما العقود

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٣٤ .

والشروط . والمعاملات فهى عفو حتى يحرمها ، ولهذا نعى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الأصلين : وهو تحريم ما لم يحرمه والتقرب إليه بما لم يشرعه ، وهو سبحانه لو سكت عن إباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفوا لا يجوز الحكم بتحريمه وابطاله ، فإن الحلال ما أحله الله ، والحرام ما حرمه ، وما سكت عنه فهو عفو . فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فإنه لا يجوز القول بتحريمها ، فإنه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال ، فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحة فيما عدا ما حرمه » [1] .

ثم يأخذ ابن القيم فى ذكر الأدلة على حرية التعاقد من الكتاب والسنة وهى لا تخرج عن الأدلة التى ذكرناها للحنابلة ، ثم ذكر الأدلة التى تمسك بها المعارضون ، ودحضها ، ولا داعى لذكرها خوفا من التطويل وينبغى الإشارة إلى ما ذكره من ضابط للشروط التى تقبلها متخذا هذا الضابط من روح الشريعة التى تنادى بالوقوف عند النص دون مجاوزته قال : « والمقصود أن للشرط عند الشارع شأنا ليس : عند كثير من الفقهاء ، فإنهم يلغون شروطاً لم يلغها الشارع ويفسدون بها العقد من غير مفسدة تقتضى فساده ... فالصواب الضابط الشرعى الذى دل عليه النص أن كل شرط خالف حكم الله وكتابه فهو باطل وما لم يخالف حكمه فهو لازم [2] »

وقال فى موضع آخر : وها هنا قضيتان كليتان من قضايا الشرع الذى بعث الله به رسوله إحداها : أن كل شرط خالف حكم الله ، وناقض كتابه فهو باطل كائنا ما كان .

---

(١) إعلام الموقعين جـ٣ ص ٣٤ ، ٣٥ .
(٢) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٢٩٠ وفى الأصل يخالفه والأحسن يخالف حكمه ليكون الأسلوب متناسقا .

الثانية – أن كل شرط لا يخالف حكمه . ولا يناقض كتابه وهو ما يجوز تركه وفعله بدون الشرط فهو لازم بالشرط ، ولا يستثنى من هاتين القضيتين شيء ... فالشروط في حق المكلفين كالنذر في حق رب العالمين فكل طاعة جاز فعلها قبل النذر لزمت بالنذر وكذلك كل شرط قد جاز بذله بدون الاشتراط . لزم بالشروط [1] . فهو يرى أن الشرط الباطل هو ما خالف حكم الله بأن أحل حراما أو حرم حلالا أما الشروط التي تتعلق بالمباحات فليست باطلة ، وهذا يوافق ما سبق أن أشرنا إليه من كلام ابن تيمية في الشرط والعقود . وقد بين ابن القيم القوة التي تكتسبها الشروط بالاشتراط واعتبرها بمنزلة النذر بل الشروط في حقوق العباد أوسع من النذر في حق الله تعالى فقال :

« الالتزام بالشرط كالالتزام بالنذر لا يبطل منه إلا ما خالف حكم الله وكتابه ، بل الشروط في حقوق العباد أوسع من النذر في حق الله والالتزام بها أوفى من الالتزام بالنذر [2] » . والى جانب أن الشروط تشبه النذر ففيها مصلحة الناس . وحاجاتهم إذ لولا حاجتهم إليها ما اشترطوها ، ومادامت الشريعة تهدف إلى مصلحة الناس وتحقيق حاجاتهم ، فينبغي اعتبار مايشترطون قال ابن القيم : « وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات والإلتزام وغيرها بالشروط أمر قد تدعوا إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغنى عنه المكلف [3] » هذا النص وإن دل على جواز الشروط لما فيها من المصلحة فإنه يدل على مرونة المذهب الحنبلي وفتحه باب التعليق في العقود المالية وعقود

---

(١) نفس المرجع ص ٢٦١ .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ / ٢٩٠ والنص أصله « والالتزام به » وهذا خطأ لأن ضمير الشروط مؤنث لامذكر .

(٣) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٨٨ .

النكاح وقد نقل ابن القيم عن أحمد القول بتعليق النكاح بالشروط كما نقل تعليق عمر عقد المزارعة بالشروط ، والمذهب الحنبلي في هذا مخالف لغيره من مذاهب الفقهاء المانعين لإنشاء عقود التمليك وعقود النكاح معلقة على شرط في المستقبل قال ابن القيم : « ونص الإمام أحمد على جواز تعليق النكاح بالشروط ، وهذا هو الصحيح كما يعلق الطلاق والجعالة والنذر وغيرها من العقود ، وعلق أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه عقد المزارعة بالشرط فكان يدفع أرضه إلى ما يعمل عليها على أنه إن جاء عمر بالبذر فله كذا ... ونص الإمام أحمد على جواز تعليق البيع بالشرط في قوله : « إن بعت هذه الجارية فأنا أحق بالثمن ، واحتج بأنه قول ابن مسعود ، ورهن الإمام أحمد نعله وقال للمرتهن : « إن جئتك بالحق إلى كذا ، وإلا فهو لك » وهذا بيع بشرط فقد فعله ، وأفتى به . وكذلك تعليق الإبراء بالشرط نص على جوازه فعلامنه ، فقال لمن اغتابه ثم استحله . أنت في حل إن لم تعد . وقد علق النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولاية الإمارة بالشرط [1] . وهذا تنبيه على تعليق الحكم في كل ولاية وعلى تعليق الوكالة الخاصة والعامة ، وقد علق [2] أبو بكر تولية

---

(١) لعله يقصد ما جاء عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال . « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » وما رواه علي « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث جيشا ، وامر عليهم رجلا ، فأوقد نارا وقال : ادخلوها ، فأراد ناس أن يدخلوها ، وقال الآخرون : إنا فررنا منها ، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للذين أرادوا أن يدخلوها : « لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة . وقال للآخرين قولا حسنا ، وقال : « لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف » صحيح مسلم بشرح النووي ١٢ / ٢٢٦ الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧ هـ سنة ١٩٢٩م .

(٢) يقصد ما جاء في استخلاف أبي بكر عمر بن الخطاب من قوله . « من عدل فذلك ظني به وعلمي فيه ، وإن بدل فلكل امرىء ما اكتسب من الإثم ، والخير أردت . ولا أعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون » : الصديق ابو بكر للاستاذ محمد حسنين هيكل الطبعة الثانية ص ٣٧٩ تاريخ الفتح الإسلامي ٣٨٧ لأستاذنا محمد فخر الدين.

عمر رضى الله عنه بالشرط ووافقه عليه سائر الصحابة فلم ينكره منه رجل واحد[1]. من هذا يتضح أن الحنابلة يجيزون إنشاء العقد معلقاً سواء كان عقداً يفيد تمليك العين أم المنفعة، وسواء كان إسقاطاً أم التزاما وماذاك إلا استجابة لداعى المصلحة وحاجة الناس، فقد يحتاج الإنسان إلى هذا العقد المعلق فلو منع من إنشائه لفاتت مصلحته، وهذا عنت تبرأت الشريعة منه.

وتتميما للفائدة يجدر بنا الإشارة إلى ما اتسم به الفقه الحنبلى من التوسع فى العقود بجواز البيع بغير تحديد الثمن على أن يكون الثمن هو السعر العام فى وقت معين يتفق العاقدان عليه ويسمى البيع بقطع السعر، وقد ذكر هذه الملاحظة أستاذنا الأستاذ أبو زهرة، وترك ابن القيم يحدثنا عن هذا البيع[2] «اختلف الفقهاء فى جواز البيع بما ينقطع به السعر، من غير تقدير الثمن وقت العقد، وصورته البيع ممن يعامله من خباز أو لحام أو سمان أو غيرهم، يأخذ منه كل يوم شيئاً معلوما، ثم يحاسبه عند رأس الشهر أو السنة على الجميع. ويعطيه ثمنه، فمنعه الأكثرون، وجعلوا القبض به غير ناقل للملك، وهو قبض فاسد يجرى مجرى المقبوض بالغصب، لأنه مقبوض بعقد فاسد، هذا وكلهم إلا من شدد على نفسه يفعل ذلك ولا يجد منه بدا، وهو يفتى ببطلانه، وإنه باق على ملك البائع، ولا يمكنه التخلص من ذلك إلا بمساومته له عند كل حاجة يأخذها قل ثمنها أو كثر. وإن كان ممن شرط الإيجاب والقبول لفظاً، فلابد

---

(١) إعلام الموقعين ج٣ ص٢٨٩.

(٢) وقد رجعت إلى المغنى لابن قدامة المتوفى سنة ٦٣٠هـ، وإلى الشرح الكبير لشمس الدين أحمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٨٢ هـ، فلم اجد لهما قولا فى البيع بما ينقطع به السعر، ووجدت فى الشرح الكبير نصا يفيد أن مثل هذا البيع باطل وهو قوله: «لا يصح البيع مع جهالة الثمن» فالبيع بما ينقطع به السعر غير صحيح لجهالة الثمن.

ومعنى هذا أن القول بجواز هذا البيع إنما نسب فقط كما ظهر لى من كلام ابن القيم إلى ابن حنبل وابن تيمية وتلميذه ابن القيم. الشرح الكبير ٣٤/٤، ٢٥ الطبعة الثانية سنة ١٣٤٧هـ مطبعة المنار.

مع المساومة أن يقرن بها الإيجاب والقبول لفظاً ، والقول الثانى وهو الصواب المعمول به — وهو عمل الناس فى كل عصر ومصر — : جواز البيع بما ينقطع به السعر ، وهو منصوص عليه من الإمام أحمد ، واختاره شيخنا ، وسمعته يقول «هو أطيب لقلب المشترى من المساومة يقول : لى أسوة بالناس آخذ بما يأخذ به غيرى » قال : « والذين يمنعون من ذلك لا يمكنهم تركه بل هم واقعون فيه ، وليس فى كتاب الله ، ولا سنة رسوله ولا إجماع الأمة ولا قول صاحب ولا قياس صحيح — ما يحرمه ، وقد أجمعت الأمة على صحة النكاح بمهر المثل وأكثرهم يجوزون عقد الإجارة بأجر المثل . . . فغاية البيع بالسعر أن يكون بيعه بثمن المثل فيجوز كما تجوز المعاوضة بثمن المثل فهذا هو القياس الصحيح ولا تقوم مصالح الناس إلا به »[١].

لا شك أن حرية التعاقد تتفق وروح الدين . فالدين شرع لمصلحة الناس وتنظيم حياتهم ومن مصلحتهم إطلاق الحرية لهم فى عقد مايريدون تحقيقاً لمصلحة يرونها ماداموا لا يحلون حراماً ولا يحرمون حلالا .

من هذا العرض يتبين لنا إلى أى مدى اتفق ابن القيم مع الحنابلة فى حرية التعاقد والحرص على تنفيذ إرادة المتعاقدين والتوسع فى الشروط وفى إنشاء العقود معلقة وفى البيع بقطع السعر وافق أحمد وابن تيمية وهذا كله نوع من المرونة فى المذهب الحنبلى تجعله صالحاً للتشريع فى العصور المختلفة .

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ طبعة الكردى وابن حنبل للأستاذ أبى زهرة ص ٣٤١ .

رابعاً : المحافظة على حقوق الدائنين :

من دعوة ابن القيم إلى العمل بروح الدين محافظته على حقوق الدائنين وإن الفقهاء وإن حافظوا على حقوقهم بالسبل المتبعة والوسائل المختلفة إلا أنهم تركوا ثغرة يمكن النفوذ إليهم منها هذه الثغرة هى إجازتهم تصرف المدين بدين مستغرق لماله مادام لم يحجر عليه ولكن ابن القيم منع تصرفه ما دام قد استغرقت الديون تركته سواء حجر عليه أم لا فقال : « إذا استغرقت الديون ماله لم يصح تبرعه بما يضر بأرباب الديون سواء حجر عليه الحاكم أم لم يحجر عليه[1] » .

والحق ما يراه ابن القيم لأن حقوق الدائنين قد تعلقت بأموال المدين فتصرفه حينئذ تصرف فى ملك غيره حكما والشريعة لا تقف عند الظاهر بل تنظر إلى الواقع قال ابن القيم : « بل هو مقتضى أصول الشرع وقواعده لأن حق الغرماء قد تعلق بماله ، ولهذا يحجر عليه الحاكم ، ولولا تعلق حق الغرماء بماله لم يسع الحاكم الحجر عليه فصار كالمريض مرض الموت لما تعلق حق الورثة بماله منعه الشارع من التبرع بما زاد عن الثلث[2] » . وإذا كانت الشريعة تعمل على تحقيق المصلحة فإن الدائنين أحق من سواهم برعاية مصلحتهم والمحافظة على أموالهم وقد أحسنوا إلى المدين بإعطائه أموالهم يفك بها أزمته ويقضى بها شئونه وإذا كان المدين قد جرد من المروءة ، فهم بتفويت أموالهم عليهم فلن تضيق الشريعة عن أن تجد مخلصاً لهؤلاء الدائنين فتفوت عليه غرضه قال ابن القيم معللا المحافظة على حق الدائنين والورثة : « فإن فى تمكنه من التبرع بماله إبطال حق الورثة منه ، وفى تمكين هذا المدين من

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٣٠٤ مطبعة الكردى .
(٢) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٣٠٤ مطبعة الكردى .

التبرع إبطال حقوق الغرماء والشريعة لا تأتى بمثل هذا ؛ فإنما جاءت بحفظ حقوق أرباب الحقوق بكل الطرق . وسد الطرق المفضية إلى إضاعتها. وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « من أخذ أموال الناس يريد أداءها أداها الله عنه ، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله » ولا ريب أن هذا التبرع إتلاف لها فكيف ينفذ تبرع دعا رسول الله على فاعله[١] . وقد ذكر ابن القيم أن هذا مذهب الإمام مالك رضى الله عنه واختيار شيخه ابن تيمية ونسب إلى مالك أنه قال : « إذا كان لرجل على رجل مال وله عبد لا شيء له غيره فأعتقه لم يجز عتقه ثم ذكر حديث « من أخذ أموال الناس . . . .[٢] » .

وقد ذكر الأستاذ صبحى المحمصانى أن ما يراه ابن القيم يشبه ما يسمى الدعوى البولصية التى تنسب إلى القاضى الرومانى بولص وهو أول من منحها الغرماء لفسخ عقود المدين التى أجراها قاصدا الإضرار بهم[٣] . ولتظهر مزية ابن القيم فى هذا يحسن أن أعرض رأى بعض الفقهاء فى هذا المجال ، وقد رجعت إلى « بدائع الصنائع للكاسانى » فوجدت أن الحجر يضرب على المدين إذا حكم به القاضى ، وكذلك لا يحبس المدين إلا إذا طلب الدائنون حبسه وحكم به القاضى[٤] وهذا عند أبى يوسف ومحمد والشافعى . أما أبو حنيفة فلا يحجر على الشخص بسبب الدين ويؤثر عنه قوله : لا أحجر فى الدين، وإذا وجبت ديون على رجل وطلب غرماؤه حبسه والحجر عليه لم أحجر عليه » ورأى أبى حنيفة مستند إلى أن فى الحجر إهدار أهليته فلا يجوز هذا الإهدار لدفع ضرر خاص ، فإن كان له مال لم يتصرف فيه الحاكم ، لأنه نوع حجر ،.

---

(١) نفس المرجع والصفحة

(٢) نفس المرجع والصفحة

(٣) مجلة المجمع العلمى العربى جـ ٣ المجلد ٢٣ ص ٢٦٣ رقم ٥٧٦ دوريات بدار الكتب المصرية .

(٤) بدائع الصنائع للكاسانى ١٦٩/٧ ، ١٧٣ .

ولأنه تجارة لا عن تراض فيكون باطلا بالنص ولكن يحبسه أبدا حتى يبيعه فى دينه إيفاء لحق الغرماء ودفعاً لظلمه(١) .

خامساً : اعتبار عمل الفضولى

اعتد ابن القيم بعمل الإنسان فى ملك غيره أحيانا ما دام فى مصلحته ، أو بتسديد دينه عنه ، وقبل أن نسوق الأدلة التى ذكرناها على إثابة هذا عن عمله نذكر أمثلة على تصرف الإنسان فى مال غيره دون إذن منه : لو رأى شاة غيره تموت . فذبحها حفظا لها من الضياع لم يضمن لأن ذبحها أولى من تركها تذهب ضياعا . لو رأى السيل يمر بدار جاره . فنقب حائطه ، وأخرج متاعه حفظاً له جاز ذلك ، ولم يضمن نقب الحائط . لو وقعت النار فى دار جاره ، فهدم جانباً منها على النار إطفاء لها لم يضمن . لو قصد العدو مال جاره ، فصالحه ببعضه دفعاً له عن بقيته جاز له ، ولم يضمن مادفعه . لو أدى عن غيره دينا دون إذن منه رجع عليه بما دفعه .

اعتبر ابن القيم هذه التصرفات وما يشبهها ورأى أن المؤمنين متضامنون وعلى كل أن يفعل ما فيه المصلحة لغيره ، كما رأى أن مصالح الناس تقضى باعتبار ما يصدر عن الإنسان من عمل مادام يبغى به المحافظة على أموال غيره دون توقف على إذنهم قال : « ليس يقف الإذن فيما يفعله الواحد من هؤلاء وغيرهم على صاحب المال خاصة لأن المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض فى الشفقة والنصيحة والحفظ والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولهذا جاز لأحدهم ضم اللقطة ، ورد الآبق ، وحفظ الضالة حتى أنه يحسب ما ينفقه على الضالة والآبق واللقطة ، وينزل إنفاقه عليها منزلة إنفاقه لحاجة نفسه لما كان

---

(٥) كتاب الهداية بهامش نتائج الأفكار فى كشف الرموز والاسرار تكملة فتح القدير ٧/٣٢٤ .

حفظاً لمال أخيه وإحسانا اليه . فلو علم المتصرف لحفظ مال أخيه أن نفقته تضيع وأن إحسانه يذهب باطلا فى حكم الشرع لما أقدم على ذلك ، ولضاعت مصالح الناس ، ورغبوا عن حفظ أموال بعضهم بعضا . ومعلوم أن شريعة من بهرت شريعته العقول ، وفاقت كل شريعة ، واشتملت على كل مصلحة ، وعطلت كل مفسدة تأبى ذلك كل الإباء[1] .

من هذا يتضح لنا رأى ابن القيم فى عمل الفضولى واعتباره له حتى لا تضيع مصالح الناس لو توقف على إذن رب المال . وقد رد ابن القيم على من خالف المبدأ السابق بعد أن ذكر آراءهم التى تخالفه حيث قال : « أما الحنفية فقد فرقوا بين تصرف الشخص فى مال غيره تصرفاً يؤدى إلى إستيفاء حقه أو حفظ ماله ، فأجازوه ، وبين تصرفه تصرفاً لا يؤدى إلى واحد منهما فقالوا : « لا حق له فى استيفاء ما أداه من ماله . قال أبو حنيفة : « إذا قضى بعض الورثة دين الميت ليتوصل بذلك إلى أخذ حقه من التركة بالقسمة فإنه يرجع على التركة بما قضاه ، وهذا واجب قد أداه عن غيره بغير إذنه ، وقد رجع به ، وإذا أنفق المرتهن على الرهن فى غيبة الراهن رجع بما أنفق وإذا اشترى اثنان من واحد عبداً بألف فغاب أحدهما ، فأدى الحاضر جميع الثمن ليستلم العبد كان له الرجوع[2] ففى هذه المسائل لو لم يقض الوارث الدين لم يتمكن من أخذ حقه من التركة ، ولو لم يحفظ الرهن تلف محل الوثيقة ، ولو لم يؤد جميع الثمن ما قبض العبد فحقه متعلق بذلك، فإذا أنفق كانت نفقته ليتوصل

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٩ .

(٢) ص ٢١ أعلام الموقعين جـ ٣ وهذا موافق لما يراه الحنفية من وجوب نفقة الرهن على الراهن فإنهم يرون أن كل ما يحتاج إليه الرهن لبقائه ومصلحته فهو على الراهن ، وكل ما يؤدى إلى حفظه أورده إلى يد المرتهن فهو على المرتهن ، وهم يرون أن المرتهن لا ينتفع بالرهن لا باستخدام ولا بسكنى ولا لبس إلا أن يأذن له المالك ، لأن له حق الحبس دون الانتفاع .

انظر الهداية بهامش نتائج الأفكار فى كشف الرموز والأسرار جـ ٨ / ٢٠١ ، ٢٠٢ .

إلى حقه، أما من أدى دين غيره فلا حق له يتوصل إلى استيفائه بالأداء ، فافترقا .

قال الحنفية : وتبين أن هذه القاعدة لا تلزمنا ، وأن من أدى عن غيره واجبا من دين أو نفقة على قريب أو زوجة فهو إما فضولى وهو جدير بأن يفوت عليه ما فوته على نفسه . أو متفضل فحوالته على الله دون من تفضل عليه ، فلا يستحق مطالبته [١] .

والشافعية يوافقون الحنيفة فى ذلك . قال الشافعى : « إذا أعار عبداً لرجل يرهنه فرهنه ثم إن صاحب الرهن قضى الدين بغير إذن المستعير ، وافتك الرهن رجع بالحق ، وإذا استأجر جمالا ليركبها ، فهربت الجمال فأنفق المستأجر على الجمال رجع بما أنفق ، وإذا ساقى رجل على نخله ، فهرب العامل ، فاستأجر صاحب النخل من يقوم مقامه رجع عليه به . واللقيط إذا أنفق عليه أهل المحلة ، ثم استفاد مالا رجعوا عليه وإذا أذن له فى الضمان ، فضمن ، ثم أدى الحق بغير إذنه رجع عليه [٢] . فالشافعى يجعل لمن ينفق من ماله شيئا فى سبيل الحصول على حق له يجعل له الرجوع بما أنفق أما من أدى عن غيره دينا دون إذن منه فليس له الرجوع . وهذا ما يفهم من قوله . « وإذا أذن له فى الضمان . أما إذا أدى عن غيره شيئا دون ضمان ، أو بضمان بغير إذنه فليس له الرجوع » ويعترف ابن القيم بأن المالكية والحنابلة أكثر الناس قولا بهذا الأصل والمالكية أشد قولا به [٣] .

وقد كان ابن القيم شديد اللهجة فى مخاطبة خصومه وذلك يظهر من قوله : « وإن كان من جامدى الفقهاء من يمنع من ذلك ويقول : هذا تصرف فى ملك الغير ، ولم يعلم هذا اليابس أن التصرف فى ملك الغير إنما حرمه الله لما فيه من الإضرار به ، وترك التصرف ههنا هو الإضرار [٤] » . فقد رماهم بالجمود والتأخر العقلى لمنعهم التصرف فى ملك الغير تصرفا يؤدى إلى المصلحة زاعمين

(١) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٢١ . (٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٢١ . يقصد بالأصل رجوع من ينفق شيئاً على غيره بدون إذن منه . (٤) نفس المرجع ص ١٨ .

أن التصرف فى ملك الغير تصرفا يؤدى إلى المصلحة زاعمين أن التصرف فى ملك الغير ممنوع،ولم يتنبهوا إلى أن التصرف الممنوع هو ما يؤدى الى الضرر أما ما يؤدى إلى مصلحة محققة فليس بممنوع وكيف تمنع الشريعة تصرفا فيه مصلحة ؟

الأدلة التى ساقها ابن القيم :

وقد استدل ابن القيم على اعتداده بعمل الفضولى فقال : « ومما يدل على أن من أدى عن غيره واجبا له أن يرجع عليه به قوله تعالى : « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان » ثم قال معلقاً على هذا : « وليس من جزاء هذا المحسن بتخليص من أحسن اليه بأداء دينه ، وفك أسره منه ، وحل وثاقه أن يضيع عليه معروفه وإحسانه ، وأن يكون جزاؤه منه باضاعة ماله ومكافأته عليه بالإساءة ؛ وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « من أسدى إليكم معروفاً فكافئوه » وأى معرف فوق معروف هذا الذى افتك أخاه من أسر الدين وأى مكافأة أقبح من إضاعة ماله عليه وذهابه ؟ ، وإذا كانت الهدية التى هى تبرع محض قد شرعت المكافأة عليها ، وهى من أخلاق المؤمنين ، فكيف يشرع جواز ترك المكافآت على ما هو أعظم المعروف [1] . واستدل على أن من عمل فى مال غيره بغير إذنه ليتوصل إلى حقه أو حفظا لمال الغير يرجع على الغير بأجرته بمأثورات عن الامام أحمد رضى الله عنه [2] .

منها « اذا حصد زرعه فى غيبته رجع عليه بالأجرة » .

ومنها « من عمل فى قناة رجل بغير إذنه فاستخرج الماء فله نفقته » .

« لو انكسرت سفينته ، فوقع متاعه فى البحر فخلصه رجل فالمتاع لصاحبه ، وللرجل أجرة مثله » . قال ابن القيم معلقاً على المسألة الأولى : « وهذا من أحسن الفقه فإنه إذا مرض أو حبس أو غاب فلو ترك زرعه بلا حصاد

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٢ .

(١) يلاحظ أن ما سيذكره إنما هو تصرف فى مال الغير حفظاً له وليس فيه توصل الى حق له

لمالك ، وضاع فإذا علم من يحصده له أنه يذهب عليه عمله ونفقته ضياعا لم يقدم على ذلك ، وفى ذلك من إضاعة المال ، وإلحاق الضرر بالمالك ما تأباه الشريعة الكاملة ، فكان من أعظم محاسنها أن أذنت للأجنبى فى حصاده ، والرجوع على مالكه بما أنفق عليه حفظاً لماله ومال المحسن إليه وفى خلاف ذلك إضاعة لمال أحدهما .

وقال معلقاً على مسألة السفينة : « وهذا أحسن من أن يقال : لا أجرة له فلا تطيب نفسه بالتعرض للتلف والمشقة ، ويذهب عمله باطلا ، أو يذهب مال الآخر ضائعاً وكل منهما فساد محض والمصلحة فى خلافه ظاهرة[1] .

فترى معى أن ابن القيم حريص على اعتبار عمل الفضولى سواء فى ذلك أكان عمله أداء لدين الغير دون أخذ رأيه أم كان عمله تصرفا فى مال الغير ليتوصل إلى أداء حقه ، أوليحفظ مال هذا الغير ، ويرى أن المصلحة فى اعتباره هذا العمل ، وأنا لو أهدرناه ولم نكافئه عليه كان فى ذلك ضياع لمصالح كثيرة تترتب على هذا العمل .

وهو بهذا يعتبر الناس متضامنين ومتعاونين وأن هناك مسئولية على كل فرد تقتضيه أن يفعل مافيه المصلحة للجميع وهو مايعبر عنه حديثاً (بالمسئولية الاجتماعية) حتى لو اتصل عمله بمال الغير مادام هذا العمل يهدف إلى مصلحة وهذا — دون شك — يحمد لابن القيم فالمسلمون شخص واحد وهم متعاونون متضامنون قال الرسول عليه السلام : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » ، « كما تدين تدان » فلو فعل هذا لغيره مصلحة ، وجد عند الحاجة من يقوم مقامه ، ويسد دينه عنه ، وفى هذا إشعار للمسلمين بالرابطة القوية التى لاتنفصم عراها .

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٣ مطبعة الكردى .

الفصل الثانى

منهجه

تمهيد :

إن المتتبع لما كتبه ابن القيم يرى أنه اعتمد أولا على النصوص يستنبط منها الأحكام. كما يرى أنه كان يكثر من الأدلة النقلية والعقلية على المسألة الواحدة ، وقد ساعده على ذلك درايته للكثير من الأحاديث فى النواحى المختلفة ، وعقل راجح استخدمه فى تأييد آرائه ، وقد رأيت كذلك أنه لم يغمط السابقين حقهم ، بل كان يعرض آراءهم ، ويختار من بينها ما يراه مؤيدا ذلك بالدليل ، كما رأيت أنه كان يميل أحيانا إلى توجيه آراء الفقهاء، وبيان وجهة كل فيما ذهب إليه ، فكأنه نصب نفسه منصب الموجه للآراء المبين للمنابع الفقهية التى كانوا منها يستقون. كما رأيت من طريقته فى البحث ما اتسم به من عرض الأدلة على ما يراه ثم عرض أدلة المخالفين وتفنيدها، وإلى جانب هذا كان يسوق الآية ثم يلحقها بما يبينها من أحاديث كما رأيته لا يتعصب لمذهب معين. وهو فى هذا المنهج الذى استخلصته من كتاباته خاضع للهدف الأساسى الذى كان ينشده : وهو دعوته إلى الاجتهاد وإعمال الفكر فالنص له المقام الأول فى نظره ، والإكثار من الأدلة النقلية والعقلية ، وعرض آراء الفقهاء . ثم الاختيار من بينها ، وذكر الأدلة على رأيه ، ثم أدلة المخالفين ، وتفنيدها . وتوضيح الآية بالأحاديث ، وعدم تعصبه لمذهب معين كل هذا من وحى دعوته إلى الاجتهاد ونبذ التقليد ، وكأنه قد استشعر سؤالا يرد عليه فحواه أنك مادمت تدعو إلى الاجتهاد فما بالك قد خالفته فى بحثك ؟ كيف تدعو إلى شىء ثم تخالفه فى عملك العلمى ؟ وما كان لابن القيم أن يدع ثغرة ينفذ منها إلى ذمه خصومه ومنافسوه.

وهذا يجعلنى أحكم بأنه كان حريصا على تحقيق الهدف الذى دعا إليه، أمينا فى تطبيق منهجه فى البحث ، وإن مخالفة الجانب العملى للمنهج النظرى، مزلة أقدام الباحثين ، وإن الذم كثيرا مايعتريهم نتيجة وضع مثل عليا للبحث، ثم مخالفتها ، ومجانبتها عند التطبيق العملى ، ولـكن ابن القيم كان حريصا على تحقيق أهدافه التى دعا إليها . ولم يخالفها عند البحث بل استجاب لها فمنهجه موافق لهدفه أو تحقيق لهدفه إن أردنا التعبير الدقيق .

وإنى أسارع فأقول : إن هذا المنهج الذى سار عليه ابن القيم قد استنبطته من كتاباته ، ومن عرضه للمسائل المختلفة ، ولم يرد عنه أن منهجه ، وطريقته فى البحث هو كذا وكذا ، ولـكنى وقفت طويلا أمام آثاره ، ومعالجته المسائل المختلفة ، وخرجت من هذا كله بهذا المنهج الذى أشرت إليه إجمالا، وسأوضحه بما يزيل اللبس ، والغموض ذاكرا الأمثلة على ذلك من كلام ابن القيم نفسه حتى يتبين للقارىء مدى صدق ما أقول ، وسأتناول فى كلامى، عن منهجه وطريقته فى البحث ما يأتى : —

أولا — عرض النصوص ثم الاستنباط منها دون تعرض لآراء الفقهاء .

ثانيا — الإكثار من الأدلة النقلية والعقلية .

ثالثا — عرض آراء الفقهاء فى المسألة،ثم الاختيار من بينها ، أو المتوسط فى الرأى .

رابعاً — إيراد الأدلة على ما يراه ، ثم إيراد أدلة المخالفين ، ثم تفنيدها .

خامساً — عدم الاكتفاء بالآيات بل يتبعها بالأحاديث المبينة .

سادساً — عدم تعصبه لمذهب .

هذه أهم السمات التى اتصف بها فى بحثه وقد يبدو للقارىء سمات غيرها

ولكنى اجتزىء بهذا القدر لعل الزمن يسعفنى بعرض هـذا المنهج فى بحث خاص إنشاء الله وإليك البيان : —

أولا — عرضه النصوص ثم الاستنباط منها :

كان ابن القيم فقيها يهدف إلى الحق ولذا رأيناه اتخذ طريقة فى البحث تخالف مادرج عليه الفقهاء من قبل ومن بعد ؛ فهم يعرضون المسألة ، ثم يؤيدونها بالدليل أما هو فقد اتخذ النصوص أساسا لبحثه ، ثم يأخذ فى الاستنباط منها . وهذا المنهج أسلم من منهج مخالفيه لأعتماده على النصوص وأخذ الأحكام منها . أما منهج المخالفين فإنه يؤدى بهم إلى التقسيمات العقلية ، والتفريعات الكثيرة التى قد يعجزون عن الاستدلال عليها ، ومن مزايا هذا المنهج إحياء النصوص ، وبيان قيمتها فى البحث العلمى وأثرها فى توضيح الأحكام الشرعية كما أنه لا يدعو إلى الملل والضجر ، ويبدو هذا من مطالعة موضوع واحـد تعرض له ابن القيم وتعرض له المخالفون فإن أول ما يطالعنا فى معالجة ابن القيم له النصوص الشرعية المتصلة بالموضوع ، هذه النصوص عليها نور النبوة وهدى الشريعة ومن من الباحثين لا تستريح نفسه عند قراءة الآثار الشرعية ؟ . أما أول مايطالعنا عند غيره فهو بحث عقلى فيه كثير من التفريعات التى تدعو إلى الملل والسآمة حتى كان ذلك سببا فى بعض الدراسات الفقهية وإعراض الناس عنها . ومثال هذا ما جاء فى كتاب « أسنى المطالب » . « لو قالت : طلقنى على ألف فقال : طلقت نصفك على ألف تقم البينونة . وكم يستحق ؟ ينبنى على أن الطلاق يقع على جملتها أو على نصفها ، ثم يسرى على النصف الآخر ، فإن قلنا بالأول فعليها الألف ، وإن قلنا بالثانى فخمسمائة ذكره البغوى والخوارزمى .

ولو قال : إن وهبتنى زوجتى صداقها فهى طالق طلقة رجعية ، والزوجة غائبة ، فادعت الزوجة أنها لما بلغها الخبر أبرأته ، فإن ثبت ذلك طلقت رجعيا، والا فلا يقبل قولها إنها أبرأته ؛ وهذا الإبراء لا يشترط فيه فور بخلاف ما لو كان خلعا ذكره ابن الصلاح [(١)] .

ومن الأمثلة التى تبين اعتماد ابن القيم على النصوص ما يأتى : —

تعرض لبيان خدمة المرأة لزوجها فقال : « قال ابن حبيب فى الواضحة : حكم النبى ﷺ بين على ابن أبى طالب رضى الله عنه وبين زوجته فاطمة رضى الله عنها حين اشتكيا إليه الخدمة ، فحكم على فاطمة بالخدمة الباطنة خدمة البيت ، وحكم على على كرم الله وجهه بالخدمة الظاهرة . وصح عن أسماء أنها قالت : « كنت أخدم الزبير خدمة البيت كله ، وكان له فرس كنت أسوسه ، وكنت أحتش له وأقول عليه وصح عنها أنها كانت تعلف فرسه ، وتسقيه الماء ، وتخرز الدلو ، وتعجن ، وتنقل النوى على رأسها من أرض له على ثلثى فرسخ » ، استدل على وجوب خدمة الزوجة لزوجها الخدمة الباطنة بهذه الأحاديث ، وقوى استدلاله بالحديث : « اتقوا الله فى النساء فإنهن عوان عندكم » وبين أن العانى هو الأسير ، ووظيفة الأسير خدمة من هو فى قبضة يده . كما استدل بأن هذا ما يقتضيه العرف فالناس تعارفوا على خدمة المرأة لزوجها ، والعرف معتبر وقد اعتبره الشارع فى حقوق الزوجات وواجباتهن فقال تعالى : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » كما استدل بأن الشارع جعل الرجال قوامين على النساء ، فلا تليق خدمة الرجل المرأة فى شئون البيت وإلا انقلبت الأمور [(٢)] .

---

(١) أسنى المطالب ٣ /٢٥٧ لشيخ الإسلام زكريا بن محمود بن محمد الأنصارى المتوفى سنة ٩٢٦ هـ وهو شرح روض الطالب لابن أبى بكر المصرى اليمنى .

(٢) زاد المعاد جـ ٢ ص ٤٥ - ٤٦ مطبعة صبيح .

ثانيا : الإكثار من الأدلة :

لما كان ابن القيم يهدف إلى إبطال التقليد رأيناه حريصا على تأييد آرائه بالحجج الكثيرة حتى يقضى على التقليد . ويقطع جذوره ، وهذه الظاهرة ظاهرة الإكثار من الأدلة واضحة فى جميع الأبحاث التى تعرض لها . وقد ساعدته على ذلك إحاطته بالآيات ، والأحاديث ، وفتاوى الصحابة والتابعين ، وعقل نفاذ يمده بالحجج العقلية ، وسأضرب على ذلك ثلاثة أمثلة : من كلام ابن القيم نفسه حتى يبدو للقارىء مدى صدق ما أقول وإليك البيان :—

المثال الأول :

استدل على تحريم فى دين الله بغير علم بسبعة أدلة : —

١ — قال الله تعالى : « قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها ، وما بطن ، والإثم ، والبغى بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون[1] » فالله حرم الفواحش ، والإثم ، والبغى والقول على الله بغير علم . وهذا يشمل القول عليه سبحانه وتعالى بغير علم فى أسمائه ، وصفاته ، وأحكامه .

٢ — روى الزهرى عن عمر وابن شعيب عن أبيه عن جده قال : — « سمع النبى ﷺ قوما يتمارون فى القرآن فقال : إنما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا ، ولا يكذب بعضه بعضا ، فما علمتم منه فقولوا ، وما جهلتم منه فكلوه إلى عالمه » .

(١) سورة الأعراف الآية ٣٣ .

فالرسول بين أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا ، وأمر من يعلم شيئاً منه أن يقول به ، ومن لم يعلم أن يكله إلى عالمه ، ولا يقول مالا يعلم .

٣ — روى مالك ابن مغول عن أبى حصين عن مجاهد عن عائشة أنه لما نزل عذرها قبل أبو بكر رأسها قالت : « فقلت : » ألا عذرتنى عند النبى ﷺ فقال : « أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت مالا أعلم ؟ » .

٤ — روى أيوب عن ابن أبى مليكة قال : « سئل أبو بكر الصديق رضى الله عنه عن آية فقال : « أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى ، أو أين أذهب أو كيف أصنع إذا أنا قلت فى كتاب الله بغير ما أراد الله بها ؟ » .

٥ — قال الزهرى عن خالد بن أسلم — وهو أخو زيد بن أسلم — خرجنا مع ابن عمر نمشى ، فلحقنا أعرابى ، فقال : « أنت عبد الله بن عمر ؟ قال : « نعم قال : سألت عنك فدللت عليك ، فأخبرنى أترث العمة ؟ قال : « لا أدرى قال : أنت لا تدرى قال : « نعم . اذهب إلى العلماء بالمدينة ، فاسألهم ، فلما أدبر قبل يديه ، وقال : « نعما قال أبو عبد الرحمن سئل عما لا يدرى فقال : لا أدرى .

٦ — وقال مالك : « من فقه العالم أن يقول : « لا أعلم ، فإنه عسى أن يتهيأ له الخير ، قال : سمعت ابن هرمز يقول : « ينبغى للعالم أن يورث جلساءه من بعده لا أدرى . حتى يكون ذلك أصلا فى أيديهم يفزعون إليه .

٧ — وقال عبد الرحمن ابن مهدى : جاء رجل إلى مالك فسأله عن شىء ، فمكث أياما لا يجيبه فقال : « يا أبا عبد الله إنى أريد الخروج ، فأطرق طويلا : فرفع رأسه ، فقال : ماشاء الله يا هذا أنى أتكلم فيما أحتسب فيه الخير ، ولست أحسن ما سألتك هذه[1] .

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ مطبعة الكردى ص ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ .

فقد استدل على مسألة واحدة بسبعة أدلة من القرآن ، والحديث ، وأقوال منسوبة إلى الصحابة والأئمة :

المثال الثانى : تكلم عما يلزم أن تكون عليه صلاة المصلى ، ولم يكتف بدليل واحد بل عرض على ما يقول سبعة أدلة وإليك بيانها : —

١ — عن أبى هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد ، فدخل رجل فصلى ثم جاء ، فسلم عَلَى النبى صلى الله عليه وسلم ، فرد عليه السلام وقال له : « ارجع ، فصل فإنك لم تصل قالها ثلاثا » فقال : « والذى بعثك بالحق ما أحسن غيره فعلمنى . قال : إذا قمت إلى الصلاة ، فأسبغ الوضوء ، ثم استقبل القبلة ، فكبر ، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ، ثم ارفع حتى تطمئن ساجداً ثم افعل ذلك فى صلاتك كلها » . متفق على صحته . وهذا لفظ البخارى [(١)]

٢ — وعن ابن مسعود قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تجزىء صلاة الرجل ؛ حتى يقيم ظهره فى الركوع ، والسجود » رواه الإمام أحمد وأهل السنن [(٢)] .

٣ — وعن ابن شيبان قال : « خرجنا حتى قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فبايعناه ، وصلينا خلفه ، فلمح بمؤخر عينيه رجلا لا يقيم صلاته يعنى صلبه فى الركوع والسجود ، فلما قضى النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يامعشر المسلمين لا صلاة لمن لا يقيم صلبه فى الركوع والسجود » رواه الإمام أحمد وابن ماجة .

٤ — وعن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « لا ينظر الله إلى صلاة رجل لا يقيم صلبه بين ركوعه وسجوده » .

---

(١) كتاب الصلاة وأحكام تاركها الطبعة الأولى مطبعة صبيح ص ١١٠ ، ١١١

(٢) كتاب الصلاة وأحكام تاركها الطبعة الأولى مطبعة صبيح ص ١١٣ .

٥ — وفى سنن البيهقى عن جابر بن عبد الله قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تجزىء صلاة لا يقيم رجل فيها صلبه فى الركوع والسجود » .

٦ — جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة وسارقها شرا من لص الأموال وسارقها فى المسند من حديث أبى قتادة قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أسوأ الناس سرقة الذى يسرق من صلاته قالوا: « يارسول الله كيف يسرق صلاته ؟ قال : « لا يتم ركوعها ، ولا سجودها أو قال : « لا يقيم صلبه فى الركوع والسجود » ، فصرح الرسول بأنه أسوأ حالا من سارق الأموال ، ولا ريب أن لص الدين شر من لص الدنيا

٧ — جاء فى المسند من حديث سالم عن أبى الجعد عن سلمان الفارسى قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الصلاه مكيال ، فمن وفى وفى له ، ومن طفف فقد علمتم ما قال الله فى المطففين » قال مالك : وكان يقال فى كل شىء وفاء ، وتطفيف فإذا توعد الله سبحانه بالويل للمطففين فى الأموال فما الظن بالمطففين فى الصلاة [1] .

المثال الثالث استدل على الالتجاء إلى أحذق الطبيبين فقال :

ذكر مالك فى موطئه عن زيد بن أسلم أن رجلا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم جرح ، فاحتقن الدم ، وأن الرجل دعا رجلين من بنى أنمار ، فنظر إليه ، فزعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهما : أيكما أطب ؟ فقال : « أوفى الطب خير يارسول الله ؟ فقال : أنزل الدواء الذى أنزل الداء » .

ففى هذا إرشاد إلى الاستعانة بالأعلم فى العلاج . والاستفتاء فى الأحكام ، وفى القبلة ، لأن الأعلم أقرب إلى الصواب . وقد ذكر أحاديث كثيرة تدل

(١) نفس المرجع ص ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦

على أن من أنزل الداء أنزل الدواء فمنها ما رواه عن عمر بن دينار عن هلال بن يساف قال : « دخل رسول الله ﷺ على مريض يعوده فقال : أرسلوا إلى طبيب فقال قائل : وأنت تقول ذلك يارسول الله ؟ قال : نعم إن الله عز وجل لم ينزل داء إلا أنزل دواء» .

وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة يرفعه «ما أنزل الله من دواء إلا أنزل له شفاء » [1] ذكرت هذه الأمثلة الثلاثة دليلا على ما اتصف به ابن القيم من الإكثار من الأدلة دون ملل أو عجز . أما الملل فلم يعرف إلى نفسه سبيلا وهو العالم المخلص لرسالته الحريص على إصلاح المجتمع ، وتعديل الأفكار بكل ما أوتى من قوة ، وأما العجز فقد تغلب هو عليه لكثرة محفوظه من الأحاديث والآيات ، وقدرته على استحضار ما يلائم موضوعه .

(ثالثا) الاستنباط من النصوص ، ثم عرض آراء الفقهاء ، وعدم التعصب فكان يختار رأيا من بينها وأحيانا كان يتوسط فى الرأى :

ما كان ابن القيم يكتفى فى بحثه باستنباطه من النصوص بل كان يتبع ذلك بآراء الفقهاء والاختيار من بينها وإليك البيان : —

قال فى الكلام عن الحضانة : « روى أبو داود فى سننه من حديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو أن امرأة قالت : يارسول الله إن ابنى هذا كان بطنى له وعاء ، وثدى له سقاء ، وحجرى له حواء ؛ وإن أباه طلقنى ، فأراد أن ينتزعه منى ، فقال لها رسول الله ﷺ . « أنت أحق به ما لم تنكحى »[2] .

قال ابن القيم : وقوله : « أنت أحق به ما لم تنكحى » فيه دليل على أن الحضانة حق للأم .

---

(١) زاد المعاد جـ ٣ مطبعة صبيح — الطبعة الاولى — ص ١٤٢ .
(٢) زاد المعاد جـ ٤ ص ٢٣٧ مطبعة صبيح الطبعة الاولى .

ثم ذكر رأى الفقهاء فى ذلك ، فقال : « وقد اختلف الفقهاء هل هى للحاضن أو عليها على قولين فى مذهب أحمد ومالك .

وقد وضح الفرق بين كون الحضانة حقا لها أو عليها بأنها إن كانت حقا لها كان لها الحق فى إسقاطها ، ولم تجب عليها خدمة الولد أيام الحضانة إلا بأجرة أما إن قلنا : الحضانة حق عليها فإن خدمته واجبة عليها إلا إذا كانت فقيرة فتجب أجرتها على القولين ، ومن الفروق بينهما أنها على القول الأول ، إذا وهبت الحضانة للأب لم يكن لها الرجوع بخلاف ما إذا قلنا : (الحضانة حق عليها) فإن لها الرجوع .

وقد جمع ابن القيم بين القولين فقال : « الصحيح أن الحضانة حق لها ؛ وعليها إذا احتاج الطفل إليها ، ولم يوجد غيرها. وإن اتفقت هى وولى الطفل على نقلها إليه جاز ؛ والمقصود أن فى قوله ﷺ : « أنت أحق به » دليلاً على أن الحضانة حق لها [1] .

ولم يرد أن يستقل بالرأى ، بل ذكر آراء غيره فى المسألة ؛ وخلص منها إلى ما يراه : وهو جعل الحضانة حقا لها وعليها فى حالة حاجة الطفل إليها ، ولها اسقاطها وتحويلها الى ولى أمره .

وقد وقفت طويلا أمام هذا الرأى الذى انتهى اليه ابن القيم ، وتساءلت كيف يجمع بين كون الحضانة حقا لها ، وحقا عليها مع اختلاف حكم كل منها فإن كانت حقا لها كان لها الحق فى إسقاطها ، وإن كانت حقاً عليها لم تملك إسقاطها ، وإن كانت حقاً لها استحقت أجرة على خدمتها ، وإن كانت حقاً عليها لم تستحق الأجرة .

---

(١) نفس المرجع ج ٤ ص ١٧٤.

ويبدو لى أن ابن القيم قد أحس تعارضا فأشار من طرف خفى إلى الخروج من هذا المـأزق بأنه وإن كان حقا عليها إلا أنها تملك نقله إلى وليه مادام قد رضى بذلك ، وبأنه وإن كان حقا لها إلا أنها لا تستحق أجرة لحاجة الطفل إليها فـكأنه يقول : لها الإسقاط ولا أجرة لها .

وإن ابن القيم فى اختياره من آراء الفقهاء إنما كان يختار أقواها دليلا ولا يترك آراء المخالفين إلا بعد تفنيدها ، ومن ذلك ما ذكره فى نفقة الأقارب فقد جاء بصدد الحديث عنها ما يأتى : —

(وقد اختلف الفقهاء فى حكم هذه المسألة على عدة أقوال) :

المذهب الأول : أنه لا يجبر أحد على نفقة أحد من أقاربه وإنما ذلك بر وصلة ، وهذا منسوب إلى الشعبى الذى نقل عنه : ما رأيت أحدا أجبر أحدا : أى على نفقته ولـكن ابن القيم يستبعد نسبة هذا إلى الشعبى .

ويقول : « والشعبى أفقه من هذا والظاهر أنه أراد أن الناس كانوا أتقى لله من أن يحتاج الغنى أن يجبره الحاكم على الإنفاق على قريبه المحتاج ، فـكان الناس يكتفون بإيجاب الشرع عن إيجاب الحاكم أو إجباره » .

المذهب الثانى :

أنه تجب عليه النفقة على ابنه الأدنى ، وأمه التى ولدته خاصة ، وأبيه فيجبر الذكر والأنثى على الإنفاق على أبويه الفقيرين ويجبر الرجل على الإنفاق على ابنه الأدنى حتى يبلغ وعلى نفقة بنته الدنيا حتى تتزوج .

ولا تجب النفقة على الأم لابنها أو ابنتها ، ولو كانا فى غاية الحاجة والأم فى غاية الغنى وهذا مذهب مالك وهو أضيق المذاهب فى النفقات[1] .

---

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٣٨ مطبعة صبيح الطبعة الأولى .

المذهب الثالث :

أنه تجب نفقة عمودى النسب خاصة دون من عداهم مع اتفاق الدين ويسار المنفق ، وقدرته ، وحاجة المنفق عليه ، وعجزه عن الكسب بصغر ، أو جنون ، أو زمانة إن كان من العمود الأسفل . وإن كان من العمود الأعلى فهل يشترط العجز عن الكسب أم لا ، قولان . وهذا مذهب الشافعى وهو أوسع من مذهب مالك .

المذهب الرابع :

أن النفقة تجب على كل ذى رحم لذى رحمه ، فإن كان من الأولاد ، وأولادهم أو الآباء ، والأجداد وجبت نفقتهم مع اتحاد الدين واختلافه ، وإن كان من غيرهم لم تجب إلا مع اتحاد الدين . وتجب النفقة بشرط قدرة المنفق ، وحاجة المنفق عليه فإن كان صغيرا اعتبر فقره فقط ، وإن كبيراً فإن كان أنثى فكذلك وإن كان ذكراً فلابد مع فقره من عماه أو زمانته[١] ، فإن كان صحيحاً بعيداً لم تجب نفقته ، وهى مرتبة عند الحنفية على الميراث إلا فى نفقة الولد فإنها على أبيه خاصة على المشهور من مذهبه ، وروى عن الحسن بن زياد اللؤلؤى أنها على أبويه بقدر ميراثهما طردا للقياس وهذا مذهب أبى حنيفة رحمه الله وهو أوسع من مذهب الشافعى رحمه الله .

المذهب الخامس :

إن القريب ان كان من عمود النسب وجبت نفقته مطلقا سواء كان وارثاً أم غير وارث ، وان كان من غير عمود النسب وجبت نفقتهم بشرط أن يكون بينه وبينهم توارث ، فإن كان الميراث بغير القرابة كالولاء وجبت

---

(١) الحنفية يشترطون الفقر فقط ، وابن القيم نسب إليهم أنهم يشترطون العجز عن الكسب وهذا غير صحيح . اللباب ج٢/٢٨٠ .

النفقة به فى ظاهر مذهبه [١] ويلزمه إعفاف عمودى نسبه بتزويج أو تسر إذا طلبوا ذلك قال القاضى أبويعلى : « وكذلك يجىء فى كل من لزمته نفقته ابن أخ أو عم أو غيرهما يلزمه إعفافه لأن أحمد رحمه الله قد نص فى العبد يلزمه أن يزوجه إذا طلب ذلك وإلا بيع عليه ، وإذا لزمه إعفاف رجل لزمته نفقة زوجته، وهذا مذهب الإمام أحمد رحمه الله ، وهو أوسع من مذهب أبى حنيفة رحمه الله وإن كان مذهب أبى حنيفة رحمه الله أوسع منه من وجه آخر حيث يوجب النفقة على ذوى الأرحام[٢] .

وبعد أن استعرض آراء الفقهاء المختلفة مال إلى رأى الإمام أحمد ، ورجحه عما وسعه من أدلة فقال : « وهو الصحيح فى الدليل فالنفقة تستحق بشيئين : بالميراث بكتاب الله ، وبالرحم بسنة رسول الله » يقصد بذلك الآية : « وعلى الوارث مثل ذلك » ، فالآية أوجبت النفقة على المولود له ، وعلى الوارث مثل ماوجب عليه . كما يشير الى الحديث الذى رواه أبوداود فى سننه عن كليب ابن منفعة عن جده أنه أتى النبى ﷺ فقال : « يارسول الله من أبر ؟ قال : أمك وأباك وأختك وأخاك ومولاك الذى يلى ذاك حق واجب ورحم موصولة[٣] » .

وقال تعالى : «وآت ذا القربى حقه » وقال : « وبالوالدين إحسانا ، وبذى القربى» ، وقد أوجب النبى ﷺ العطية للأقارب ، وصرح بأنسابهم فقال : « وأختك وأخاك ثم أدناك ، فأدناك حق واجب ، ورحم موصولة » . فإن قيل المراد بذلك البر والصلة دون الوجوب قيل : يرد هذا أنه سبحانه أمر به،

---

(١) أى فى ظاهر مذهب الإمام أحمد كما سيصرح بهذا .

(٢) زاد المعاد جـ ٤/٣٣٧ ، ٣٣٨ .

(٣) زاد المعاد جـ ٤ ص ٢٣٥ وقد رجعت إلى هذا الحديث فى مختصر سنن أبى داود للحافظ المنذرى ٣٧/٨ ورقم الحديث ٤٩٧٧ مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ ، ١٩٥٠ م .

وسماه حقا، وأضافه اليه بقوله : « حقه » وأخبر النبي ﷺ بأنه حق وأنه واجب وبعض هذا ينادى على الوجوب جهارا .

فإن قيل : المراد بحقه ترك قطيعته قيل أولا : أى قطيعة أعظم من أن يراه يتلظى جوعا وعطشاً ويتأذى غاية الأذى بالحر والبرد ، ولا يسقيه جرعة ، ولا يكسوه ما يستر عورته.. فان لم تكن هذه قطيعته فإنا لاندرى ما هى القطيعة المحرمة ، والصلة التى أمر الله بها ، وحرم الجنة على قاطعها . ثانيا: ماهذه الصلة الواجبة التى نادت عليها النصوص ، وبالغت فى إيجابها ، وذمت قاطعها فأى قدر زائد فيها على حق الأجنبى حتى تعقله القلوب ، وتخبر به الألسنة ، وتعمل به الجوارح أهو السلام عليه إذا لقيه ، وعيادته إذا مرض ، وتشميته إذا عطس .

والنبى ﷺ قد قرن حق الأخ والأخت بالأب والأم فقال ، « أمك ، وأباك وأختك ، وأخاك ، ثم أدناك ، فأدناك ، فما الذى نسخ هذا ؟ وما الذى جعل أوله للوجوب وآخره للاستحباب [١] ؟

وإذا عرف هذا فليس من بر الوالدين أن يدع الرجل أباه يكنس ،

ويكارى على الحمير ، ويوقد فى أتون الحمام ، ويحمل للناس على رأسه مايتقوت بأجرته ، وهو فى غاية الغنى ، واليسار ، وسعة ذات اليد .

وليس من بر أمه أن يدعها تخدم الناس ، وتغسل ثيابهم ، وتسقى لهم الماء ونحو ذلك ، ولايصونها بما ينفقه عليها ويقول : الأبوان مكتسبان صحيحان ، وليسا بزمنين ولا أعميين ، وليست صلة الرحم ، ولابر الوالدين موقوفة على ذلك شرعاً ، لالغة ، ولاعرفا . وبالله التوفيق [٢] » .

---

(١) زاد المعاد ٤/٢٣٩ .

(٢) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٤٠ .

فترى معى أنه مال إلى رأى الإمام أحمد ، وقواه بما وسعه من أدلة نقلية، وعقلية ، ثم انبرى للرد على من قصر النفقة على الأب الأدنى ، والابن الأدنى، وهو مالك ، وعلى من قصرها على عمودى النسب قائلا لهم: إن فى هذا قطيعة للرحم التى أمر الله بوصلها كما رد على أبى حنيفة الذى ذهب إلى اشتراط الإعسار فى وجوب النفقة ، وذلك لأنه لا يليق بالمرء أن يكون غنيا ، ويدع أمه وأباه يزاولان المهن الحقيرة طالبا من أبى حنيفة الدليل على أن الإعسار شرط فى وجوب النفقه فهذا لاتقره شريعة ولا لغة ولا عرف .

وقد سلك ابن القيم هذا المسلك فى بحث تزويج البكر البالغة ، فذكر الأحاديث الدالة على ذلك . ثم استنبط منها الحكم ثم نسبه الى أصحابه من الفقهاء ، ومال إلى قول السلف وأبى حنيفة ، ورجحه بما حضره من أدلة ، وهاك نص ما ذكره حتى يتبين لك ذلك .

قال ابن القيم : « ثبت عنه فى الصحيحين أن خنساء بنت خذام زوجها أبوها وهى كارهة وكانت ثيباً، فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فرد نكاحها» وفى السنن من حديث ابن عباس « أن جارية بكرا أتت النبى ﷺ، فذكرت أن أباها زوجها وهى كارهة ، فخيرها النبى صلى الله عليه وسلم » وثبت عنه فى الصحيح أنه قال : « لا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا : يارسول الله وكيف إذنها ؟ : « أن تسكت » :

وموجب هذا الحكم أنه لاتجبر البكر البالغة على النكاح ، ولا تزوج إلا برضاها. وهذا قول جمهور السلف. ومذهب أبى حنيفة وأحمد فى إحدى الروايات عنه ، وهو القول الذى ندين الله به. ولا نعتقد سواه . ثم علل أخذه بهذا الحكم بموافقته لحكم الله إذ حكم رسول الله بتخيير البكر الكارهة ، وبموافقته لأمره حيث قال : «والبكر تستأذن» مبيناً أن هذا أمر مؤكد لوروده بصيغة

الخبر ، والخبر يدل على تحقيق المخبر به ولزومه ، والأصل فى أوامر الشرع الوجوب حتى يقوم دليل على خلافه ، وبموافقته لنهيه : « لا تنكح البكر حتى تستأذن » وبموافقته للقواعد الشرعية : فالبكر البالغة العاقلة الرشيدة لا يتصرف أبوها فى أقل شىء من ملكها إلا برضاها ، فلا يجوز له من باب أولى أن يخرج بعضها إلى من يريده هو ، وتكرهه هى ، وعلل أخذه به كذلك بموافقته لمصالح الأمة ، فزواج البكر بمن تختاره ، وترضاه فيه كل مصلحة لها ، وهو أدعى إلى تحقيق المقصود من النكاح : وهو الاستقرار والوئام والمحبة .

قال ابن القيم : « فلو لم تأت السنة الصريحة بهذا القول لكان القياس الصحيح ، وقواعد الشريعة لا تقتضى غيره وبالله التوفيق [١] » . وما كان ابن القيم يتعصب لمذهب معين ، بل كان يتبع الحق حيث وجده لا ينظر إلى الأشخاص ، وإنما ينظر إلى ما يراه أقوى حجة ، فيتبعه ، ولذا رأيته يتبع آراء الأئمة المختلفين قال فى كلامه عن الأخذ بالقرائن : ومن ذلك أن مالكا وأصحابه منعوا سماع الدعوى التى لا تشبه الصدق ، ولم يحلفوا لها المدعى عليه نظراً إلى الأمارات القرائن الظاهرة : ومن ذلك أن مالكا رحمه الله يجعل القول قول المرتهن فى قدر الدين ما لم يزد عن قيمة الرهن وقد أخذ بقول مالك لأنه أقوى دليلا ، ولذا رأيناه يرجحه ويزكيه بقوله :

«وقوله هو الراجح فى الدليل ؛ لأن الله سبحانه جعل الرهن بدلا من الكتاب ، والشهود ، فكأنه الناطق بقدر الحق ، وإلا فلو كان القول قول الراهن لم يكن الرهن وثيقة ، ولا جعل بدلا من الكتاب والشاهد ، فدلالة

---

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢ ، ٣ مطبعة صبيح .

الحال تدل على أنه إنما رهنه على قيمته أو ما يقاربها ، وشاهد الحال يكذب الراهن إذا قال : رهنت عنده هذه الدار على درهم ونحوه فلا يسمع قوله»[١] .

وكما أخذ بقول مالك فقد أخذ بقول أهل المدينة فى العمل بالقرائن ، ورجحه كما رجح قول مالك السابق ، وهذا يدل على أنه إن مال إلى بعض الآراء فإنما يميل إليه بعد إعمال فكر ، وروية توصل بهما إلى أن هذا الرأى أقوى من سواه قال : «ومن ذلك قول أهل المدينة وهو الصواب ألا يقبل قول المرأة إن زوجها لم يكن ينفق عليها ويكسوها فيما مضى من الزمان لتكذيب القرائن الظاهرة لها ، ثم قال مرجحاً قولهم : وقولهم فى ذلك هو الحق الذى ندين الله به ، ولا نعتقد سواه ، والعلم الحاصل بإنفاق الزوج ، وكسوته فى الزمن الماضى إعتمادا على الأمارات الظاهرة أقوى من الظن الحاصل باستصحاب الأصل ، وبقاء ذلك فى ذمته بأضعاف مضاعفة ، فكيف يقدم هذا الظن الضعيف على ذلك العلم الذى يكاد أن يبلغ القطع ، ثم يقول مستبعداً تصديق الزوجة فى دعواها : فإن هذه الزوجة لم يكن ينزل عليها رزقها من السماء كما كان ينزل على مريم بنت عمران ، ولم تكن تشاهد تخرج من منزلها تأتى بطعام وشراب والزوج يشاهد فى كل وقت داخلا إليها بالطعام والشراب ، فكيف يقال : القول قولها ، ويقدم ظن الاستصحاب على هذا العلم اليقينى ؟[٢] .

فقد رجح قول أهل المدينة : وهو عدم قبول دعوى المرأة أن الزوج لم ينفق عليها فى الزمن الماضى ، ورجحه بسبب يقينى : هو العلم الحاصل من القرائن التى أفادت أن الزوج أنفق عليها . هذا العلم الذى يجب أن يقدم على ظن عدم الإنفاق المستفاد من استصحاب الأصل الذى يفيد بقاء ذمته مشغولة بالنفقة على زوجته .

---

(١) الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية مطبعة الآداب ص ٢٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٠ .

فابن القيم كان يختار من آراء الفقهاء ما يراه أقوى دليلا ، ثم يؤيده ، ويسوق الأدلة التي ترجح الأخذ به في نظره ، ورأيناه أحيانا يتوسط بين الرأيين المختلفين كما سبق في كلامه عن الحضانة : هل هي حق للحاضن أم حق عليه ، وقد كان يتوسط بين الرأيين حيث تمكنه طبيعة المسألة التي وقع فيها النزاع أما إذا لم تمكنه من ذلك فإنه يميل إلى أحد الرأيين حتما ومثال ذلك ما ذكره من الاختلاف في معنى القرء : فقد بين أن الاختلاف فيه منحصر في قولين : قول بأنه الحيض ، وقول بأنه الطهر ، وذكر أدلة القول الأول ، وأدلة القول الثاني ، ورد أدلة القول الأول ، وقال بعد ذلك : فهذا ما احتج به أرباب هذا القول استدلالا وجوابا ، وهذا موضع لا يمكن فيه التوسط بين الفريقين إذ لا توسط بين القولين ، فلابد من التحيز إلى إحدى الفئتين ، ونحن متحيزون في هذه المسألة إلى أكابر الصحابة ، وقائلون بقولهم : إن القرء الحيض[1] .

ثم أخذ كعادته في تفنيد الرأي المخالف ، وتقوية الرأي الذي أخذ به ، وهذا يدل على أنه إنما يأخذ بما يراه أقوى دليلا ، وأقرب إلى الصواب من غيره لا أنه يختار أي رأي كان[2] .

وينبغي قبل أن أترك هذا الموضوع إلى غيره أن أبادر ، فأقول : إن ابن القيم وإن كان يعير أقوال الفقهاء النظر إلا أنه كان يجعل للنصوص ، والأدلة الكلمة الأولى : فحيث يجد النصوص والأدلة تخالف ما ذهب إليه الفقهاء فإنه يأخذ بالدليل ، ويدع قولهم جانبا . ومثال ذلك ما ذكره في الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر ، فقد اتخذ النصوص أساس بحثه فقال : قال ابن عباس رضي الله عنهما : « رد رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب ابنته على أبي العاص

---

(١) زاد المعاد جـ ٤ ص ٢٨١ .

(٢) وهذا يظهر مما ذكره في زاد المعاد في موضوع (الخلاف في تفسير الأقراء الجزء الرابع من ص ٢٦٥ ، ص ٢٩٢) .

ابن الربيع بالنكاح الأول ، ولم يحدث شيئاً . وقال ابن عباس : « إن رجلا جاء مسلما على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم جاءت امرأته مسلمة بعده ، فقال : يارسول الله إنها أسلمت معى ، فردها عليه » . ثم أخذ فى فى الاستنباط من النصوص كعادته فقال : « فتضمن هذا الحكم أن الزوجين إذا أسلما معا فهما على نكاحهما . . . . ما لم يكن المبطل قائما كما إذا أسلما وقد نكحها فى عدة من غيره ، أو كانت محرمة عليه بنسب ، أو رضاع ، أو مصاهرة ، أو بسبب الجمع ».

وتضمن أن أحد الزوجين إذ أسلم قبل الآخر لم ينفسح النكاح بينهما بإسلامه : فأبو العاص بن الربيع أسلم زمن الحديبية ، وزوجته زينب بنت رسول الله أسلمت من أول البعثة ، فكان بين إسلامهما أكثر من ثمانى عشر سنة ، ولم يفرق الرسول بينهما بإسلامها قبله .

وأسلم صفوان بن أمية بعد حنين والطائف ، وسبقته امرأته بنت الوليد ابن المغيرة إلى الإسلام يوم الفتح ، ولم يفرق الرسول بينهما ، وأسلمت أم حكيم بنت الحارث بن هشام يوم الفتح ، وهرب زوجها عكرمة بن أبى جهل إلى اليمن ، فدعته إلى الإسلام ، فأسلم ، فقد بايع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يفرق الرسول بينهما . وأسلم أبو سفيان بن حرب عام الفتح قبل دخول المسلمين مكة ، ولم تسلم هند زوجته إلا بعد أن دخل المسلمون مكة ، ولم يفرق الرسول بينهما » هذه هى الأحاديث والوقائع التى اعتمد عليها ابن القيم فى الحكم بعدم تعجيل التفريق بسبب الإسلام من أحد الزوجين . وهى كما ترى واضحة الدلالة على مقاصده ؛ ولذا نراه قد تمسك بهذا الحكم ، ولم يذهب إلى القول بتعجيل التفريق بين الزوجين بسبب إسلام أحدهما كما ذهب إلى ذلك الخلال ، وأبو بكر صاحبه ، وابن المنذر ، وابن حزم ، ولا إلى القول

بالتفريق بعد انقضاء العدة كما قال ابن شبرمة : « كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم الرجل قبل المرأة ، والمرأة قبل الرجل ، فإن أسلم قبل انقضاء عدة المرأة فهى امرأته ، وإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما » وقال ابن القيم : « وأما مراعاة زمن العدة : فلا دليل عليه من نص ولا اجماع[1] . »

بقيت كلمة أخيرة لا بد منها لإزالة شبهة قد تطرأ على الأذهان ألا وهى : هل القول بعدم تعجيل التفريق بين الزوجين اذا أسلم أحدهما يؤخذ به بعد نزول آية الممتحنة أم لا ؟ وهل هذا الحكم لا يزال معمولا به إلى الآن أم لا ؟ وللإجابة عن هذا أقول : تحريم المسلمة على الكافر ثبت بآية الممتحنة التى نزلت بعد صلح الحديبية : (يأيها الذين آمنو إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتوهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهن حل لهم ، ولاهم يحلون لهن » إلى قوله تعالى : « والله عليم حكيم[2] » فابن القيم يرى أن مجرد الإسلام لا يكفى لتعجيل الفرقة بل ننتظر ، ونتريث ، ونعرض الأمر على من لم يسلم من الزوجين فإن أسلم بقيت الزوجية ، وإلا فرق القاضى بينهما ، ويؤيد هذا عدم تفريق الرسول

---

(١) زاد المعاد جـ ٤ ص ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ وقد رجعت إلى كتاب الإصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر المطبعة الشرقية ، فوجدت ابن القيم صادقا فى هذه الحوادث . ارجع إلى ٧/١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ تجد حديثاً عن أبى العاص بن الربيع ، وارجع الى ٨ / ٢٢٥ تجد حديثاً عن أم حكيم بنت الحارث بن هشام ، وإلى ٨/٢٠٥ تجد حديثاً عن هند بنت عتبة فقد أسلمت يوم الفتح ، وأسلم زوجها أبو سفيان قبل دخول المسلمين مكة ، وارجع الى أسد الغابة فى معرفة الصحابة لابن الأثير جـ ٣ / ٢٢ تجد حديثا عن صفوان ابن أمية بن خلف . فيه أنه اسلم يوم حنين .

(٢) انظر البحر المحيط لأبى حيان جـ /٢٥٦ مطبعة السعادة بمصر ، وجامع البيان فى تفسير القرآن للطبرى ٢٨/٤٣ المطبعة الميمنية بمصر .

بين الزوجين فى الحوادث العديدة التى وقعت فى حياته من إسلام أحد الزوجين قبل الآخر ومعظمها وقع بعد صلح الحديبية . وقد سار على هذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه : ثبت أن نصرانياً أسلمت امرأته فقال عمر : إن أسلم فهى امرأته ، وإن لم يسلم فرق بينهما . وقال عمر لعبادة بن النعمان التغلبى وقد أسلمت امرأته : إما أن تسلم وإلا نزعتها منك » ، فأبى ، فنزعها منه[١] .

ولا يزال هذا الحكم معمولا به إلى الآن لعدم المنافى فإباء أحد الزوجين الإسلام بعد إسلام الآخر هو سبب التفريق لا مجرد إسلام أحد الزوجين والخلاصة فى هذا المقام أنه إذا أسلم الزوج وحده فإن كان بينه وبين الزوجة سبب من أسباب التحريم وقعت الفرقة بينهما ، وإلا فإن كانت الزوجة كتابية بقى الزواج لعدم وجود المنافى لبقائه . وإن كانت غير كتابية عرض عليها الإسلام ، فإن أسلمت ، أو اعتنقت دينا سماوياً بقى الزواج وإلا فرق القاضى بينهما ، وإذا أسلمت الزوجة وحدها فإن كان بينها وبين الزوج سبب من أسباب التحريم وقعت الفرقة بينهما وإلا عرض الإسلام على الزوج كتابيا كان ، أو غير كتابى : فإن أسلم بقى الزواج ، وإلا فرق القاضى بينهما وإذا أسلم الزوجان معاً — فإن كان بينهما سبب من أسباب التحريم وقعت الفرقة بينهما[٢] .

رابعاً — إيراد الأدلة على ما يراه ثم إيراد أدلة الخصم ثم تفنيدها :

ما كان ابن القيم فى المسائل الخلافية يكتفى بذكر الأدلة على ما يراه فيها ، وإلا كان بحثه فيه قصور . بل رأى أن الأمر يستوجب إقامة الأدلة

---

(١) زاد المعاد ٤/٢٢ وهذا يمكن بالنسبة للذميين . أما الحربيات فإن أسلم أحدهما ، ولحق بدار الإسلام انفسخ النكاح ، ولا يمكن إبقاء الزوجية وعرض على من لم يسلم ؛ لأنه لا يزال فى دار الحرب والآية صريحة فى هذا . «لاهن حل لهم ، ولاهم يحلون لهن» .

(٢) عيون المسائل الشرعية لأستاذنا الأستاذ على حسب الله الطبعة الثانية ص ٢٢٣٥ ، ١

على المسألة ، ثم ذكر أدلة الخصم ، وتفنيدها وبذا لا تكون هناك ثغرة ينفذ إليه منها المعارضون ، ومن هذا ما ذكره فى طلاق السكران ، فقد استدل على عدم وقوعه بما يأتى : —

قال تعالى : (يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) فقول السكران غير معتبر لأنه لا يعلم ما يقول وعن عثمان رضى الله عنه أنه قال : « ليس لمجنون ولا سكران طلاق » ، وعن عمر بن عبد العزيز أنه أتى بسكران طلق ، فاستحلفه بالله الذى لا إله إلا هو لقد طلقها وهو لا يعقل ، فحلف ، فرد إليه امرأته ، وضربه الحد » وقد نسب ابن القيم هذا إلى الشافعى ، وأحمد فى إحدى الروايات عنه قال أحمد : « وقد كنت أقول : إن طلاق السكران يجوز حتى تبينته ، فقلت على أنه لا يجوز طلاقه لأنه لو أقر لم يلزمه ، ولو باع لم يجز بيعه » ، ثم أخذ ابن القيم فى ذكر أدلة المعارضين فقال : — والذين أوقعوه لهم سبعة مآخذ .

أحدها : أنه مكلف ، ولهذا يعاقب بجناياته . الثانى : أن إيقاع الطلاق عقوبة له .

الثالث : أن ترتيب الطلاق على التطليق من ربط الأحكام بأسبابها ، فلا يؤثر فى ذلك السكر .

الرابع : أن الصحابة أقاموه مقام الصاحى فى كلامه ، فإنهم قالوا : « إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى . وحد الافتراء ثمانون » الخامس : حديث : « لاقيلولة فى الطلاق » السادس : حديث : « كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه » .

السابع : الصحابة أوقعوا عليه الطلاق : روى أبو عبيد أن رجلا طلق امرأته وهو سكران ، فرفع إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه وشهد عليه أربع

قسوة، ففرق عمر بينهما، وروى أن معاوية رضى الله عنه أجاز طلاق السكران[1]
ثم أخذ ابن القيم فى تفنيد هذه المآخذ فقال :

هذا جميع ما احتجوا به ، وليس فى شيء منه حجة أصلا :

فأما المأخذ الأول : وهو أنه مكلف فباطل ؛ إذ الإجماع منعقد على أن شرط التكليف العقل ، ومن لا يعقل مايقول فليس بمكلف . . .

وأما المأخذ الثانى : وهو أن إيقاع الطلاق عقوبة له ، فإن الحد يكفيه عقوبة ، ولا عهد لنا فى الشريعة بالعقوبة بالطلاق .

وأما المأخذ الثالث : وهو أن إيقاع الطلاق عليه من ربط الأحكام بالأسباب ففاسد ؛ لأنه يقتضى إيقاع الطلاق ممن سكر مكرها ، أو جاهلا بأنها خمر ، ومن قال : (إن طلاق السكران سبب حتى يربط الحكم به) ؟ .

وأما المأخذ الرابع : وهو أن الصحابة جعلوه كالصاحى فى قولهم : «إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى » فهو خبر لا يصح البتة قال أبو محمد بن حزم : « وهو خبر مكذوب قد نزه الله عليا ، وعبد الرحمن بن عوف عنه ، وقد اشتمل على ما ينطق ببطلانه ، وذلك أنه أوجب الحد على الهاذى ، والهاذى لاحد عليه[2] » .

وأما المأخذ الخامس : وهو حديث : «لا قيلولة فى الطلاق» فخبر لا يصح ، ولو صح لوجب حمله على طلاق مكلف يعقل دون من لا يعقل :

وأما المأخذ السادس : وهو خبر : كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه » فغير صحيح ، ولو صح لكان فى المكلف .

---

(١) زاد المعاد جـ ٤ ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) مما يؤخذ على ابن القيم حكمه ببطلان هذا الخبر هنا فى حين أنه ذكره فى باب القياس فى إعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٠٤ ، واستدل به ، ولم يكذبه .

أما المأخذ السابع : وهو أن الصحابة رضى الله عنهم أوقعوا عليه الطلاق. فالصحابة مختلفون فى ذلك ، فعثمان صح عنه أنه قال : « ليس لمجنون ، ولا سكران طلاق » ، وأما عمر ، ومعاوية فقد خالفهما عثمان [1] .

خامساً — ذكر الآيات ، والأحاديث المبينة لها ، ثم الاستنباط منها :

يرى ابن القيم أن السنة مبينة للكتاب ، ولذا رأيته فى معالجته للكثير من المسائل يذكر الآيات ، ثم الأحاديث الواردة فى موضوعها ، ثم يستنبط من مجموع الآية ، والأحاديث الأحكام ، لئلا يفترى على النصوص مالا تدل عليه ، ولأوضح ذلك بما ذكره فى الظهار وأحكامه قال : قال الله تعالى : « الذين يظاهرون منكم من نساءهم ماهن أمهاتهم إن أمهاتهم اللائى ولدنهم ، وإنهم ليقولون منكرا من القول ، وزورا ، وإن الله لعفو غفور » إلى قوله تعالى . « وتلك حدود الله ، وللكافرين عذاب أليم » وثبت فى السنن والمسانيد أن أوس بن الصامت ظاهر من زوجته خولة بنت مالك بن ثعلبة ، وهى التى جادلت فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واشتكت إلى الله وسمع الله شكواها من فوق سبع سموات فقالت : « يارسول الله إن أوس بن الصامت تزوجنى وأنا شابة مرغوب فى ، فلما خلاسنى ، ونثرت بطنى جعلنى كأمه عنده ، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما عندى فى أمرك شىء ، فقالت : اللهم إنى أشكو إليك ، وروى أنها قالت : إن لى صبية صغاراً إن ضممتهم إليه ضاعوا وإن ضممتهم إلى جاعوا ، فنزل القرآن ، وقالت عائشة : الحمد لله الذى وسع سمعه الأصوات لقد جاءت خولة بنت ثعلبة تشكو إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا فى كسر البيت يخفى على بعض كلامها ، فأنزل الله عز وجل : « قد سمع الله

---

(١) زاد المعاد ٥٨/٤ ، ٥٩ .

قول التى تجادلك فى زوجها ، وتشتكى الى الله ، والله يسمع تحاوركما ، إن الله سميع بصير » .

فقال النبى ﷺ : « ليعتق رقبة . قالت : لا يجد . قال: فيصوم شهرين متتابعين قالت : يارسول الله إنه شيخ كبير ما به من صيام قال : فليطعم ستين مسكينا قالت : ماعنده من شىء يتصدق به قال : سأعينه بعرق من تمر قالت: وأنا أعينه بعرق آخر قال : أحسنت ، فأطعمى عنه ستين مسكينا ، وارجعى الى ابن عمك » [1] . وبعد أن عرض هذه النصوص من الآيات والأحاديث أخذ فى الاستنباط منها كما هو منهجه فى سائر أبحاثه فقال :

« فتضمنت هذه الأحكام أموراً أحدها: إبطال ما كانوا عليه فى الجاهلية وفى صدر الإسلام من كون الظهار طلاقا ، ولو صرح بنيته له فقال : أنت على كظهر أمى أعنى به الطلاق لم يكن طلاقا بل ظهارا . وقد نص عليه أحمد والشافعى. قال الشافعى : ولو ظاهر يريد طلاقا كان ظهاراً أو طلق يريد ظهاراً كان طلاقا، . ونص أحمد على أنه إذا قال : أنت على كظهر أمى أعنى به الطلاق أنه ظهار ، ولا تطلق به . قال ابن القيم موجها هذا الحكم : «وهذا لأن الظهار كان طلاقا فى الجاهلية ، فنسخ ، فلم يجز أن يعاد إلى الحكم المنسوخ ، وأيضاً أن أوس بن الصامت إنما نوى به الطلاق على ما كان عليه وأجرى عليه حكم الظهار دون الطلاق ، وأيضاً فإنه صريح فى حكمه فلم يجز جعله كناية فى الحكم الذى أبطله الله عز وجل بشرعه وقضاء الله أحق وحكم الله أوجب .

ثانيها : الظهار حرام لايجوز الإقدام عليه ، لأنه كما أخبر الله عنه منكر من القول وزور ، فكلاهما حرام .

---

(١) زاد المعاد جـ ٤ ص ١١٦ ، ١١٧ .

ثالثها : الكفارة لا تجب بنفس الظهار ، وإنما تجب بالعود ؛ وهذا قول الجمهور .

رابعها : من عجز عن الكفارة لم تسقط عنه ، بل تبقى فى ذمته دينا عليه ؛ فإن النبى ﷺ أعان أوس بن الصامت بعرق من تمر ، وأعانته امرأته بمثله ، فكفر ، وأمر سلمة بن صخر أن يأخذ صدقة قومه ، فيكفر بها عن نفسه ، ولو سقطت بالعجز لما أمرهما بإخراجها .

خامسها : لا يجوز وطء المظاهر منها قبل الكفارة .

سادسها : أنه أمر بالصيام قبل المسيس ، وذلك يعم المسيس ليلا ونهاراً ولا خلاف بين الأئمة . إلى غير ذلك من الأحكام التى استنبطها من النص[1] .

---

(١) زاد المعاد جـ ٤ ص١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ .

الفصل الثالث

الأصول التى اعتمد عليها فى الاستباط

قبل الكلام عن الأصول التى اعتمد عليها يجب أن نتكلم إجمالا عن أصول أحمد لأنه رأس مذهب الحنابلة الذى كان ابن القيم أحد رجاله ثم نتكلم عن أصول ابن تيمية ، لأنه شيخه المباشر الذى أخذ عنه الكثير ، ثم أتكلم عن أصول ابن القيم ليتبين مدى موافقته ابن حنبل ، وهل التزم أصول المذهب الحنبلى ، أم رد بعضها وقبل بعضها الآخر ، ولماذا وافق أو خالف ؟ .

أما أصول أحمد فهى الكتاب ، والسنة ، وفتوى الصحابى ، والمصالح المرسلة ، وسد الذرائع .

قال ابن القيم : وكانت فتاويه مبنية على خمسة أصول : أحدها: النصوص[1] : فإذا وجد النص أفتى بموجبه ، ولم يلتفت إلى ما خالفه ، ولا من خالفه كائنا من كان . ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر فى المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس ، وتوضيح ذلك : أن عمر رضى الله عنه رأى أن المعتدة من طلاق ولو بائنا لها النفقة لقوله تعالى فى سورة الطلاق : « لينفق ذو سعة من سعته » ، ولكن فاطمة بنت قيس روت أن زوجها طلقها ثلاثا ، فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكنى ، ولا نفقة ، فلما روت ذلك لعمر قال : « لا نترك كتاب ربنا ، وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت » فأخذ أحمد بحديث فاطمة وترك فتوى عمر .

---

(١) النصوص تشمل الكتاب والسنة .

قال ابن القيم : ولم ينظر إلى خلافه فى التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر ، وبيان ذلك أن عمر رأى أن التيمم يكون بضربتين : إحداهما للوجه ، والثانية لمسح اليدين إلى المرفقين ، ولكن عمار بن ياسر روى عن النبى ﷺ : أن التيمم يكون بضربة يمسح بها وجهه ، وكفيه فأخذ أحمد بالحديث ، ولم يأخذ بقول عمر .

قال ابن القيم : ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروايتين عن على أن عدة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين لصحة حديث سبيعة الأسلمية ، وتوضيح ذلك : أن ابن عباس ، وعلياً رأيا أن عدة المتوفى عنها زوجها الحامل أقصى الأجلين : الوضع أو بلوغ أربعة أشهر وعشر عملا بالنصين وهما : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » و « والذين يتوفون منكم ، ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » ، والمتوفى عنها الحامل يصدق عليها أنها من أولات الأحمال فتعتد بوضع الحمل ، ويصدق عليها أنها متوفى عنها زوجها فتعتد بأربعة أشهر ، وللخروج من هذا المأزق قالا : تعتد بأبعد الأجلين عملا بالنصين .

وهذا مخالف لما روته سبيعة الأسلمية من ولادتها بعد وفاة زوجها بليال ، وقول الرسول لها : « قد حللت فتزوجى » أخذ أحمد بهذا الحديث . ورأى أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وضع الحمل عملا بالحديث ، ولم يلتفت إلى رأى ابن عباس ، وعلى ، وهو فى هذا موافق للشافعى ، فقد أخذ بالحديث أيضاً . ثم ذكر ابن القيم الأصل الثانى : وهو فتوى الصحابى ، فإن أحمد إذا وجدها ولم يعرف لها مخالفاً أخذ بها دون غيرها ، ولم يقدم عليها عملا ، ولا رأيا ، ولا قياسا ، ولذا أخذ بقول أنس فى شهادة العبد ، وذكر ابن القيم

أن أحمد إذا رأى الصحابة اختلفوا تخير من أقوالهم أقربها إلى الكتاب ، والسنة ، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال الكتاب والسنة حكى الخلاف ، ولم يجزم بقول ، وقد بين ابن القيم أن أحمد كان يأخذ بالمرسل والضعيف ، ورجحهما على القياس ، والمراد بالمرسل : الحديث الذى اتصل فيه السند إلى التابعى ، ويترك التابعى ذكر الصحابى الذى روى عنه ، ويسند الحديث إلى النبى ﷺ ، فإن انقطع السند دون التابعى سمى منقطعاً فالمرسل حجة ، ولكنه مؤخر عن فتاوى الصحابى ، ومقدم على القياس ، والحديث الضعيف مقدم على القياس ، وقد روى عنه أنه قال فى رواية ابنه عبد الله : « لا تكاد ترى أحدا ينظر فى الرأى إلا وفى قلبه غل ، والحديث الضعيف أحب إلى من الرأى » ، وقال عبدالله : سألته عن الرجل يكون ببلد لايجد فيه إلا صاحب حديث لايدرى صحيحه من سقيمه ، وصاحب رأى ، فمن يسأل ؟ قال : « يسأل صاحب الحديث ، ولا يسأل صاحب الرأى »[1] والحديث الضعيف عند أحمد قسيم الصحيح ، فكان يقسم الحديث الى صحيح ، وضعيف ، فالصحيح : ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ، وسلم من شذوذ وعلة. والضعيف : مالم تجتمع فيه هذه الشروط والضعيف عنده مراتب[2] ، وأول من قسم الحديث الى صحيح ، وحسن ، وضعيف أبو عيسى الترمذى ، ولم تعرف هذه القسمة عن أحمد قبله ، وقد بين أبو عيسى مراده بذلك ، فذكر أن الحسن ماتعددت طرقه ، ولم يكن فيهم متهم بالكذب ، ولم يكن شاذا ، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة ناقليه ، وضبطهم · وقال : « والضعيف الذى عرف

---

(١) ابن حنبل ص ٢٣٩ .

(٢) فالصحيح : ما كان رواته ثقات لاشذوذ فيه ، ولاعلة ، والضعيف : مالا يكون رواته ثقات ، فإن لم يتهموا بالكذب ، وتعددت الأوجه ، أو اتهموا ، وكثرت أوجه الروايات عمل به ، وإن لم يكن كذلك كان موضوعا لايلتفت إليه ص ٢٣١ .

أن ناقله متهم بالكذب ردىء الحفظ ، فإنه إذا رواه المجهول ، خيف أن يكون كاذبا ، أوسىء الحفظ ، فإذا وافقه آخر لم يأخذ عنه عرف أنه لم يتعمد كذبه ، واتفاق الإثنين على لفظ واحد طويل قد يكون ممتنعا، وقد يكون بعيدا ،ولما كان تجويز اتفاقهما فى ذلك ممكنا نزل من درجة الصحيح، وأما من كان قبل الترمذى من العلماء فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثى، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح، وضعيف . والضعيف كان عندهم نوعين : ضعيف ضعفا لا يمنع العمل به ، وهو يشبه الحسن فى اصطلاح الترمذى ، وضعيف ضعفا يوجب تركه وهو الواهى [١] .

أما القياس فقد كان يأخذ به عند الضرورة إذا لم يجد نصا ، ولا قول صحابى ، فالأصول التى اعتبرها ابن القيم خمسة هى النصوص، ثم فتوى الصحابة إذا اتفقوا ،ثم فتوى الصحابة إذا اختلفوا ثم المرسل والضعيف ،ثم القياس [٢] .
أما الإجماع عند أحمد فله مرتبتان :

أولاهما : إجماع الصحابة فى المسائل التى عرضت لهم ، واستقروا فيها على رأى ، وهو حجة قويه لا يخالفها حديث صحيح ، لأنهم رواة أقوال الرسول ، وأفعاله ، وتقريراته ، فلا يمكن أن ينعقد إجماعهم على أمر وثمت حديث مخالف دون أن يذكروه ، ويقولوا رأيهم فيه .

ثانيهما : أن يشتهر رأى ، ولا يعلم له مخالف ، وهذه المرتبة دون الحديث الصحيح ، وفوق القياس ، فإذا ظهر فقيه مخالف نقضها ، أو ظهر حديث مخالف نقضها ، وهذه المرتبة كانت فى العصور التى وليت الصحابة [٣] .

---

(١) ابن حنبل ٢٣٥ .

(٢) وهذا لا يتنافى مع ما سبق من اعتماد أحمد على الاجماع ، والاستصحاب ، والمصالح المرسلة ، والذرائع ، لأن النصوص تطلق على الكتاب والسنة ، وفتوى الصحابة فى الحالتين تدخل تحت فتوى الصحابة عند الاتفاق والاختلاف ، والمرسل ، والضعيف يدخلان فى النصوص ، وما زاد على هذه الأصول التى ذكرها ابن القيم فى صدر إعلام الموقعين فإنما أخذ من كتابة غيره من الحنابلة ومن كتابه هو فى مواطن آخر .

(٣) ابن حنبل ٢٦٨ لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة .

أما استصحاب الأصل : فقد أخذ الحنابلة به ، ومن ذلك إذا غرق الصيد فى الماء قبل الاستيلاء عليه فإنه لايحل ، لأنا لاندرى هل قتل غرقا ، فلا يحل، أم قتل بالسهم المسمى عليه عند إرساله فيحل ؟ ولما كان الأصل فى الذبائح التحريم حتى يثبت الحل بالذبح المسمى عنده ، أو بالصيد المسمى عند إرسال آلته ، ولم يثبت دليل الحل بيقين بقى الصيد على التحريم استصحابا للحكم الأصلى : وهو التحريم حتى يثبت دليل الحل [1] .

وأما المصالح المرسلة : فقد أخذ أحمد بها ، ومن ذلك فتاواه فى السياسة الشرعية التى يتخذها الحاكم لإصلاح الناس وإن لم يرد فيها نص كنفى أهل الفساد ، والدعارة إلى حيث يؤمن شرورهم ، وكتغليظ الحد على شرب الخمر فى رمضان ، وقال الإمام أحمد : قال أصحابنا : إذا رأى الإمام تحريق اللوطى بالنار فله ذلك لأن خالد بن الوليد كتب إلى أبى بكر رضى الله عنه أنه وجد فى بعض نواحى العرب رجلا ينكح كما تنكح المرأة ، فاستشار أصحاب النبى ﷺ وفيهم أمير المؤمنين على — كرم الله وجهه — وكان أشدهم قولا فقال : « إن هذا الذنب لم تعص الله به أمة من الأمم إلا واحدة ، فصنع الله بهم ماقد علمتم » أرى أن تحرقوه بالنار ، فأجمع رأى أصحاب رسول الله ﷺ على أن يحرقوه بالنار ، فكتب أبو بكر الصديق — رضى الله عنه — إلى خالد بن الوليد — رضى الله عنهما — بأن يُحرِّقوا ، فحرقهم ، ثم حرقهم الزبير ، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك ، ونص الإمام أحمد رضى الله عنه فيمن طعن على الصحابة أنه قد وجب على السلطان عقوبته ، وليس للسلطان أن يعفو عنه ، بل يعاقبه ، ويستتيبه ، فإن تاب ، وإلا أعاد العقوبة .

فكل ما يحقق مصلحة مشروع ، بل قد يجب على الحكام تنفيذه ما لم

---

(١) ابن حنبل للأستاذ محمد أبى زهرة ص ٢٩٢ .

يرد نهى عنه [١] . ومن الأصول التى اعتمد عليها ابن حنبل الذرائع ؛ وتبعه فى الأخذ بهذا الأصل الحنابلة من بعده : كابن تيمية ، وابن القيم ، وغيرهم ومثال ذلك : تلقى السلع قبل نزولها الأسواق ممنوع لأنه ذريعة إلى التحكم فى الأسعار ، وإلى غبن البائع وإن كان فى نفسه جائزاً لأنه بيع وشراء ؛ ومن هذا احتكار الطعام وما يحتاج اليه الناس فإنه حرام ، لما يترتب عليه من ضرر الناس ، ولولى الأمر منع الاحتكار بإكراه المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس ، إليه كمن عنده طعام لايحتاج إليه والناس فى مخمصة ، أو سلاح لا يحتاج إليه والناس محتاجون إليه فى الجهاد ، فولى الأمر جاز له التدخل لمنع الاحتكار سداً لذريعة الفساد والأذى الذى ينزل بالناس . قال أستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة : « وما أفتى به الإمام أحمد معتمدا على هذا الأصل أن من احتاج إلى طعام شخص أو شرابه ، فلم يعطه حتى مات جوعا وجبت عليه الدية ، فكان وجوب الدية مع أنه لم يقتل لا عمدا ولا خطأ ، ولكن كان منعه وسيلة الموت ، فكان كالمتسبب فيه ، فتجب الدية لهذا السبب ، ولسد ذريعة الشر ، والفساد ، ولبث روح التعاون بين الناس [٢] .

هذه أصول أحمد إمام المذهب الحنبلى قد أوضحتها بعض الإيضاح ، لأنها هى الأصول التى سار عليها ابن تيمية عن بحث واجتهاد ، لا عن تقليد ؛ واتباع ، وهذه الأصول التى سار عليها ابن تيمية هى الكتاب ، والسنة ، وفتاوى الصحابة والتابعين ، والإجماع ؛ والقياس ، والاستصحاب ، والمصالح المرسلة ، والذرائع [٣] . وبعد هذا العرض الموجز لأصول أحمد ، وأصول ابن تيمية أرى أن الأوان قد آن للخوض فى أصول ابن القيم وبيانها وإليك البيان :

---

(١) نفس المرجع ص ٣٠٠ . أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٥٤٦ ، ٥٤٧ مطبعة الكردى
(٢) ابن حنبل ص ٣١١ .
(٣) ابن تيمية ص ٤٩٣ ، ٤٥٣ ، ٥٠٠ ، ٥٠٨ .

أولا — النصوص :

يرى ابن القيم أن النصوص أعنى نصوص الكتاب والسنة هى الأصل الأول للاستنباط فعلى الفقيه أن ينظر أولا فيها ، ولا ينبغى له أن يتجاوزها إلى ما سواها ما دام يجد الحكم فى المسألة التى تعرض لها فى نصوص الكتاب والسنة ، وقد ساق ابن القيم الأدلة المتنوعة على تحريم الإفتاء بما يخالف النص ما دام النص موجودا وإليك بيانها : —

١ — قال الله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » .

وقال تعالى : « إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ، ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا ، وأولئك هم المفلحون » .

وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .

وقال تعالى: « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» .

وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » .

وقال تعالى: « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب : هذا حلال ، وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون »

فهذه الآيات ناطقة بوجوب الحكم بما أنزل الله ، وتحريم التحليل والتحريم لما لم يحلله الله وما لم يحرمه ، وقد استعرض ابن القيم آيات كثيرة فى هذا المعنى [١] .

ولم يكتف بالأدلة من القرآن ، بل ألحقها بالأدلة من السنة ، ومنها ما جاء فى الصحيحين عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٣٥٩ مطبعة الكردى .

عند النبي ﷺ ، فذكر حديث اللعان وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « أبصروها فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الإليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء ، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية ، فجاءت به على النعت المكروه ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن » قال ابن القيم بعد ذكر هذا الحديث : « يريد — والله ورسوله أعلم — بكتاب الله قوله تعالى : « ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله » ، ويريد بالشأن — والله أعلم — أنه كان يحدها لمشابهة ولدها للرجل الذى رميت به ، ولكن كتاب الله فصل الحكومة ، وأسقط كل قول وراءه ، ولم يبق للاجتهاد بعده موقع .

وقد استدل إلى جانب ماتقدم بما ورد عن الصحابة ، والتابعين من تقديم النص على كل رأى يخالفه ، ومن ذلك ما رواه الشافعى : أخبرنا سفيان بن عيينة عن عبدالله بن أبى يزيد عن أبيه قال : أرسل عمر بن الخطاب إلى شيخ من زهرة كان يسكن دارنا ، فذهبت معه إلى عمر — رضى الله عنه — فسأله عن ولاد ولاد من ولاد الجاهلية ، فقال: أما الفراش فلفلان ، وأما النطفة فلفلان ، فقال عمر : صدقت ، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالفراش . وفى صحيح مسلم من حديث الليث عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار أن أبا هريرة ، وابن عباس ، وأباسلمة بن عبدالرحمن تذاكروا فى المتوفى عنها الحامل تضع بعد وفاة زوجها فقال ابن عباس : تعتد آخر الأجلين ، فقال أبو سلمة : تحل حين تضع ، فقال أبو هريرة : وأنا مع ابن[1] أخى ، فأرسلوا

---

(١) يقصد أبا سلمة بدليل ماجاء فى الكشاف ٤/٥٥٧ مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م : من أن أباهريرة وابن مسعود يريان أن عدة المتوفى عنها زوجها وضع الحمل ، فابو هريرة يرى رأى أبى سلمة .

إلى أم سلمة ، فقالت : قد وضعت سبيعة بعد وفاة زوجها بيسير ، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتزوج .

وقال الشافعي : وأخبرني من لا أتهم من أهل المدينة عن ابن أبي ذئب قال : قضى سعد بن إبراهيم على رجل في قضية برأى ربيعة بن أبي عبدالرحمن فأخبرته عن النبي ﷺ بخلاف ما قضى به ، فقال سعد لربيعة : هذا ابن أبي ذئب — وهو عندي ثقة — يخبرني عن النبي ﷺ بخلاف ما قضيت به .

فقال له ربيعة : قد اجتهدت ، ومضى حكمك ، فقال سعد : واعجبا ! أنفذ قضاء سعد بن أم سعد ، وأرد قضاء رسول الله ﷺ ، بل أرد قضاء سعد ابن أم سعد ، وأنفذ قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فدعا سعد بكتاب القضية ، فشقه ، وقضى للمقضى عليه .

ولم ينس ابن القيم أن يستأنس بما روى عن بعض الأئمة من تقديم النص على ما سواه فقال : قال الأصم : وسمعت الربيع يقول : سمعت الشافعي يقول : إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقولوا بسنة رسول الله ﷺ ودعوا ما قلت .

وقال الحاكم : أنبأني أبو عمران السماك مشافهة أن أبا سعيد الجصاص حدثهم قال : سمعت الربيع بن سليمان يقول : سمعت الشافعي يقول : وقدسأله رجل عن مسألة فقال : روى عن النبي ﷺ أنه قال كذا وكذا فقال له السائل : يا أبا عبد الله . أتقول بهذا ؟ فارتعد الشافعي ، واصفر ، وحال لونه ، وقال : ويحك أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا رويت عن رسول الله ﷺ شيئاً ، فلم أقل به : نعم على الرأس والعينين نعم على الرأس والعينين .

ثم يذكر نصا عن الشافعي يبين أن المنهج الذي يجب أن يتبعه أهل العلم هو تقديم النص على القول بالرأى، قال الشافعي : وهكذا ينبغي أن يكون الصالحون

وأهل العلم ، فأما ما تذهبون إليه من ترك السنة وغيرها ، وترك ذلك لغير شيء ، بل لرأى أنفسكم ، فالعلم إذا إليكم تأتون منه ما شئتم ، وتدعون ماشئتم .

ثم يقول ابن القيم وهذا هو الواجب على كل مسلم إذ اجتهاد الرأى إنما يباح للمضطر كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ان الله غفور رحيم وكذلك القياس إنما يصار إليه عند الضرورة(١) .

وهنا يخطر بالبال سؤال : هل طبق ابن القيم هذا الذى دعا إليه فى بحثه أم خرج عنه وجانبه التوفيق ؟ .

والجواب أن ابن القيم كان أميناً ، وحريصاً على تطبيق منهجه ، ولم يشذ عنه ، وقد استقى أحكامه من النصوص أولا واعتمد عليها كثيراً ، وكان فى استنباطه من النص لا يحمله مالا يحتمل ، ولا يحيد عنه قيد أنملة ، ومن ذلك ما ذكره فى المرأة تقيم شاهداً واحداً على طلاقها والزوج منكر قال : روى عن النبى ﷺ أنه قال : إذا ادعت المرأة طلاق زوجها ، فجاءت على ذلك بشاهد عدل استحلف زوجها ، فإن حلف بطلت عنه شهادة الشاهد ، وإن لكل فنكوله بمنزلة شاهد آخر وجاز طلاقه .

قال : فتضمن هذا الحكم أربعة أمور أحدها : أنه لا يكتفى بشهادة الشاهد الواحد فى الطلاق ولا مع يمين المرأة .

الثانى : أن الزوج يستحلف فى دعوى الطلاق إذا لم تقم للمرأة به بينة .

الثالث : أنه يحكم فى الطلاق بشاهد ونكول المدعى عليه .

---

(١) اعتمدت فى هذه الأدلة التى أوردتها على إعلام الموقعين جـ٢ مطبعة الكردى صفحات ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٦ .

الرابع : أن النكول بمنزلة البينة ، فلما أقامت شاهداً واحداً . وهو شطر البينة كان النكول قائما مقام الشطر الثانى .

ثم قال مبينا قوة هذا الحكم لاعتماده على الشاهد والنكول وهذا فيه غاية القوة ، لأن الشاهد والنكول سببان من جهتين مختلفتين ، فقوى جانب المدعى بهما فحكم له [1] .

ومن حرصه على تطبيق منهجه دعوته إلى الأخذ بسنة رسول الله ، إذ لو تركت السنة لدرست ، وامحت ، ولا يصح أن يتحكم العمل فى السنة ، فكم من عمل مخالف للسنة سار عليه الناس ، وألفوه ، وإن العمل الذى يأتى بطريق النقل لا يخالف السنة أما الذى يأتى بطريق الاجتهاد فإنه قد يخالف السنة ، وإن خالفها كان مردوداً . قال : ولو تركت السنن للعمل لتعطلت سنن رسول الله ﷺ ، ودرست رسومها ، وعفت آثارها ، وكم من عمل قد أطرد بخلاف السنة الصريحة على تقادم الزمان وإلى الآن وكل وقت تترك سنة ، ويعمل بخلافها ويستمر عليها العمل ، فتجد يسيراً من السنة معمولا به على نوع تقصير ، وخذ بلا حساب ما شاء الله من سنن قد أهملت ، وعطل العمل بها جملة ، فلو عمل بها من يعرفها لقال الناس : تركت السنة ، فقد تقرر أن كل عمل مخالف السنة الصحيحة لم يقع من طريق النقل البتة ، وإنما يقع عن طريق الاجتهاد والاجتهاد إذا خالف السنة كان مردوداً ، وكل عمل طريقه النقل فإنه لا يخالف سنة صحيحة البتة [2] .

الاحتياط فى قبول الأحاديث :

كان ابن القيم محدثاً ملماً بالكثير من الأحاديث ، وقد أفاد من هذه

---

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٩٥ ، ٩٦ مطبعة صبيح .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٥ . مطبعة الكردى .

المعرفة الواسعة فى الأخذ بالأحاديث الصحيحة ، ورفض الأحاديث المخالفة للروايات الصحيحة ، ومثال ذلك ما ذكره فى الرجل يضرب امرأة حاملا فقد نقل روايتين إحداهما صحيحة ، فقبلها ، والأخرى غير صحيحة ، فرفضها بيان ذلك أنه ورد فى الصحيحين أن امرأتين من هزيل رمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما فى بطنها ، فقضى فيها رسول الله ﷺ بغرة : عبد أو وليدة فى الجنين ، وجعل دية المقتولة على عصبة القاتلة . هذا قتل شبه عمد لا يجب عليه القصاص . ولذا أخذ ابن القيم بهذه الرواية ، ورفض رواية النسائى : فقضى فى حملها بغرة ، وأن تقتل بها ، فقال : والصحيح أنه لم يقتلها لما تقدم ، ويقصد بما تقدم رواية الصحيحين القائلة : إن ديتها على عصبة القاتلة [1] .

الأخذ بالرواية دون الرأى :

لم يحد ابن القيم عن المنهج الذى رسمه من تقديم النصوص على ماسواها ، وهذا هو السر فى أخذه برواية الصحابى دون رأيه ، ويعلل ذلك بأن روايته معصومة من الخطأ بخلاف رأيه فإنه عرضة للخطأ . وبأن مخالفة رأيه لروايته إما أن يكون سببه نسيانا أو تأويلا أو اعتقادا معارضا راجحا فى ظنه أو اعتقاد أنه منسوخ أو مخصوص ، ثم يستبعد قبول رأيه مع هذه الاحتمالات فيقول : فكيف يسوغ ترك روايته مع قيام هذه الاحتمالات ، وهل هذا إلا ترك معلوم لمظنون .

وقد ضرب ابن القيم مثلا للأخذ برواية الصحابى دون رأيه بما رواه ابن عباس من تخيير بريرة ولم يكن بيعها طلاقا مع أنه يرى أن بيع الأمة طلاقها [2] .

---

(١) زاد المعاد جـ٣ ص ٢٧٠ .
(٢) ص ٨٦ جـ ٤ زاد المعاد .

ومن الأمثلة على ذلك أيضا ما ذكره فى الخلاف بين الفقهاء فى معنى القرء قال : فحديث عائشة رضى الله عنها عن النبى ﷺ : طلاق الأمة تطليقتان . وعدتها حيضتان . رواه أبو داود وابن ماجة والترمذى .

فإن قيل : فمذهب عائشة رضى الله عنها أن الأقراء : أطهار قيل : ليس هذا بأول حديث خالفه راويه فأخذ بروايته دون رأيه [١] فرواية عائشه تفيد أن الأقراء هى الحيض ، ومذهبها أن الأقراء هى الأطهار ، ولكن ابن القيم يأخذ بالرواية دون الرأى فى كل موضع خالفت الرواية رأى راويها .

العلاقة بين السنة والكتاب فى نظر ابن القيم :

ما السنة ؟ . وما الدليل على أنها حجة ؟ السنة مؤخرة عن الكتاب . العام من القرآن وحديث الآحاد . منزلة السنة من القرآن عند ابن القيم . وافق باحث معاصر ابن القيم . رأى الشاطبى . هل السنة تأتى بما يزيد عن القرآن ؟ رأى ابن القيم وأدلته . رأى المخالفين وأدلتهم . تعقيب .

ما السنة ؟ هى ما أثر عن النبى عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير مثال القول قوله ﷺ . ألا لا يحل لكم الحمار الأهلى . ولا كل ذى ناب من السباع . ومثال الفعل ما وقع منه عليه السلام من الصلاة ومناسك الحج . ومثال التقرير سكوته عليه السلام على ما فعله أصحابه أو قالوه فى حضرته أو فى غيبته ، وبلغه ، وسكت عنه ، وكسكوته ظهور أمارات الرضا والاستبشار كما روى من عدم إنكاره على من أكل الضب على مائدته [٢] .

ويطلق لفظ السنة أيضا على عمل الصحابة سواء وجد فى الكتاب أو السنة

---

(١) ص ٢٧١ جـ ٤ زاد المعاد .

(٢) أصول التشريع الإسلامى لأستاذنا الأستاذ على حسب الله / ٣٤

أو لم يوجد لأنهم اعتمدوا على سنة لم تنقل إلينا أو على اجتهاد أجمعوا عليه . ويؤيد هذا حديث الرسول . عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين [١] .

أما الحديث فهو الكلام الذي يتحدث به ، فإذا نسب إلى رسول الله عليه السلام — قيل : يكون خاصاً بما ينقل من قوله فيكون من السنة وقيل : يراد به كل ما ينقل عنه ، فيكون مرادفاً لها [٢]

ما الدليل على أن السنة حجة ؟ السنة حجة على المسلمين ، وأصل من أصول الاستنباط والدليل على هذا ما يأتي : —

١ — أمر الله في غير موضع من كتابه بطاعة الرسول ، وقرنها بطاعته ، وجعلها طاعة له ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب » فهذه الآية وغيرها تهيب بالمؤمنين أن يطيعوا الرسول ، وتحذرهم من مخالفة أمره

٢ — ورد في السنة أحاديث كثيرة تفيد أن السنة أصل من أصول الدين ، ومنها ما رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ! قال : أجتهد رأيي لا آلو قال معاذ : فضرب رسول الله [٣] ﷺ صدري ثم قال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله .

٣ — ومنها ما روى عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال . خطبنا رسول الله ﷺ بمسجد الخيف من منى ، فقال : نضر الله أمرأ سمع مقالتي ، فحفظها ووعاها ، وبلغها من لم يسمعها ، ألا فرب حامل فقه لا فقه له ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه .

٤ — ومنها ماروى الإمام أحمد وغيره عن نجيح العرباض بن سارية السلمي .

(١) الموافقات للشاطبي ٤ / ٢ .
(٢) أصول التشريع الإسلامي / ٣٤ .
(٣) أصول التشريع الإسلامي / ١٠ .

رضى الله عنه أنه قال : وعظنا رسول الله ﷺ موعظة وجلت منها القلوب ، وذرفت منها العيون ، فقلنا يارسول الله كأنها موعظة مودع ، فأوصنا قال : أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد ، وإنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا . فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، عضوا عليها بالنواجد ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار .

٥ — ومنها ما روى أبو داود عن المقدام بن معد يكرب عن رسول الله ﷺ أنه قال : ألا وإنى قد أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا يوشك رجل شبعان متكئ على أريكته يقول : عليكم بهذا القرآن ، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه ، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه . ألا لا يحل لكم الحمار الأهلى ولا كل ذى ناب من السباع ، ولا لقطة معاهد إلا أن يستغنى عنها صاحبها ، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه ، فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه [1] .

السنة مؤخرة عن الكتاب :

السنة مؤخرة عن الكتاب فى الاعتبار لأنه مقطوع به جملة وتفصيلا ، والسنة مقطوع بها جملة لا تفصيلا ، ولأنها بيان له ، والبيان مؤخر عن المبين ، وقد دلت على ذلك الأحاديث الكثيرة . كحديث معاذ : بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله قال : فإن لم تجد قال : بسنة رسول الله قال : فإن لم تجد قال : أجتهد رأيى . وعن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح : إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله ، فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ . . . الخ .

وعن ابن مسعود أنه قال : من عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله ، فإن جاءه ما ليس فى كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ .

---

(١) أصول التشريع الاسلامى ص ٣٥ ، ٣٦ .

وعن ابن عباس أنه كان إذا سئل عن شيء فإن كان فى كتاب الله قال به ، وإن لم يكن فى كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به[1] .

من هذا يتبين لنا أن منزلة الكتاب التقدم على السنة ، وهذا يتفق مع طبيعة الأشياء ، وينادى به العقل فالكتاب هو الذى دل على اعتبار السنة ، ولولاه ما اعتبرت السنة أصلا من أصول التشريع[2] ، وهو الدستور الأول للمسلمين وقد أعلى الله منزلته ، فجعله متعبدا بتلاوته أما السنة فلا يتعبد بتلاوتها .

العام من القرآن وحديث الآحاد :

والآن أعرض لمسألة اختلف فيها الفقهاء ، وتتصل بموضوعنا اتصالا قويا: وهى العام فى القرآن ، وحديث الآحاد . هذه المسألة التى اختلف فيها فقهاء الرأى ، وفقهاء الأثر من قديم ، وكان لكل منهم وجهة فيها . يرى الحنفية أن عام القرآن قطعى فى دلاته وثبوته أما حديث الآحاد فإنه ظنى ، ولا يصح أن يعارض الظنى قطعيا ، وقد احتجوا بما نسب إلى أبى بكر الصديق من أنه جمع الصحابة ، وأمرهم برد كل حديث مخالف للكتاب ، وبأن عمر رد حديث فاطمة بنت قيس فى المبتوتة الذى يفيد أنها لا تستحق النفقة وقال : « لا نترك كتاب الله لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت ؟ » ، وردت عائشة حديث تعذيب الميت ببكاء أهله بقوله تعالى : «ولا تزر وازرة وزر أخرى ... »[3].

أما مالك فهو تارة يأخذ بعموم القرآن ، ويرد حديث الآحاد ، وتارة

---

(١) الموافقات جـ ٤ ص ٣ ، ٤ .

(٢) قال الله تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا » النساء / ٨٠

(٣) أبو حنيفة لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

يخصص عموم القرآن بحديث الآحاد إذا أيده عمل أهل المدينة مثال ذلك : أخذه بعموم قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أودما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به . » فالآية تدل على إباحة كل ما لم يذكر ، فأخذ بذلك ، ورد حديث : « نهى محمد ﷺ عن أكل كل ذى مخلب من الطير » فسار مذهبه على إباحة كل طائر ولو كان ذا مخلب عملا بعموم الآية دون التفات إلى الحديث لمخالفته لعموم الآية .

والحنفية يرون تحريم كل ذى مخلب من الطير ، وكل ذى ناب من السباع لما ورد من نهى الرسول عن الأكل منهما ، ولما رواه الزهرى : « قال رسول الله ﷺ : « كل ذى ناب من السباع حرام [1] » وهذا الحديث وإن كان حديث آحاد إلا أنه خصص العموم المستفاد من الآية : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أودما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به » فالآية تفيد أن عموم ما لم يذكر حلال، وقد خص هذا العام بعد نزول الآية بمخصصات أخرى ، فهذه الآية مكية وجاء بعدها تحريم الخمر بالمدينة ، وتحريم المنخنقة ، والموقودة ، والمتردية ، والنطيحة بالمدينة أيضا وإذا دخل العام تخصيص أصبح من الممكن تخصيصه بحديث الآحاد فتحريم كل ذى مخلب من الطير وكل ذى ناب من السباع بعد هذا وارد على عام دخله التخصيص [2] ، وهذا متفق مع القواعد المقررة عند الحنفية، فمن قواعدهم أن العام إذا لم يدخله تخصيص فهو لفظ مستعمل فيما وضع له قطعا، فيكون حجة قطعية فى كل أفراده ، واحتمال التخصيص من غير دليل لا يُؤْبَهُ له، فلا وجه للشك فى دخول بعض أفراده فيه ، وإلا ضاعت الثقة باللغة ، ويترتب

---

(١) بدائع الصنائع للكاسانى ٥/٣٩ .
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/١١٧ .

على هذا أن العام لايجوز تخصيصه ابتداء إلا بما هو قطعى ، فإذا خصص بقطعى أصبح حجة ظنية فى الباقى فجاز إخراج شىء منه بعد ذلك بالقياس أو خبر الآحاد ، وإنما كان حجة ظنية فى الباقى لأن كل فرد من الباقى بعد التخصيص يحتمل أن يكون خارجا بالقياس على ما أخرج ، فلا يكون العام قطعى الدلالة عليه (١) .

ومثال أخذ الإمام مالك رضى الله عنه بعموم القرآن ، ورد حديث الآحاد أخذه بعموم قوله تعالى : « وما علمتم من الجوارح مكلبين » الدال على طهارة الكلب لأن صيده الذى يمسكه حلال ، ورد حديث : « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب » ، فسار مذهبه على طهارة الكلب أخذاً بالآية دون الحديث ، ولكنا وجدناه يأخذ بالحديث المؤيد بعمل أهل المدينة ومن ذلك أخذه بتحريم الجمع بين المرأة وعمتها ، وبين المرأة وخالتها عملا بالحديث الدال على ذلك ، واعتبره مخصصا لعموم قوله تعالى بعد ذكر المحرمات : « وأحل لكم ماوراء ذلكم » لأن عمل أهل المدينة كان على تحريم الجمع بينهما ، فكان مؤيدا للحديث .

ومن هذا أخذه بحديث النهى عن أكل كل ذى ناب من السباع مع مخالفته لعموم قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما .،. » لأن أهل المدينة كانوا يحرمون ذلك ، فكان عمل أهل المدينة مقويا للحديث ، فأخذ به (٢) .

أما الشافعى فيرى أن دلالة العام ظنية ، لأن احتمال التخصيص قوى ، لأن العام الخالى من التخصيص نادر حتى روى عن ابن عباس أنه قال : « مامن

---

(١) أصول التشريع الإسلامى لأستاذنا الأستاذ على حسب الله ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، وأصول الفقه / ٢٣٤ المرحوم الشيخ محمد الخضرى الطبعة الثانية .

(٢) ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

عام إلا خصص » ، وإذا كان احتمال التخصيص قويا إلى هذا الحد كانت دلالة العام قبل ظهور المخصص ظنية ، فلما كانت ظنية جاز تخصيصها بما هو ظنى ، بل هذا التخصيص يتفق مع المشهور : وهو كون ألفاظ العموم يغلب فيها الخصوص.

ولذا رأيناه قال بتخصيص العام من القرآن وإن كان قطعي الثبوت بالآحاد لأن العام ظنى الدلالة ، والآحاد ظنى الثبوت ، فكان تخصيص ظنى بظنى . أما الحنفية فقد ذهبوا إلى أن دلالة العام قطعية ، ولذا لم يجيزوا تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد . لأن القرآن قطعي الثبوت وعامه قطعي الدلالة أما خبر الآحاد فهو ظنى الثبوت ، ولا يتخصص قطعي بظنى [(١)] .

أمثلة العام المخصص بحديث الآحاد :

قال الله تعالى « يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين».

قال الله تعالى « من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله، والله عليم حليم » .

دلت الآيات على أن الوارثين يستحقون الميراث سواء اتحد الدين أم اختلف ، ولكن السنة خصصت هذا العموم ، وبينت أنه لا يرث المسلم الكافر كما تدل الآيات على أن الوارث يرث ولو كان قاتلا ولكن السنة خصت الوارث بغير القاتل « لا يرث القاتل شيئاً » .

كما تدل على أن أى أب فهو مورث وأى ولد فهو وارث ، ولكن السنة خصت المورث بغير الأنبياء بقوله ﷺ : نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة [(٢)] .

كما تدل على أن الوصية أيا كان مقدارها مقدمة على الميراث ، ولكن السنة

---

(١) الشافعى لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة ص ١٩٧ ، ١٩٩ .

(٢) اصول التشريع الإسلامى لأستاذنا الأستاذ على حسب الله ص ٣٨.

خصت الوصية المقدمة على الميراث بالتي لا تزيد على الثلث ، فالآيات مخصصة بالأحاديث [١] .

وقال تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

تدل الآية على أن من سرق شيئاً تقطع يده قليلا كان أم كثيراً أو من أي نوع كان ، ولكن السنة خصت المقدار بربع دينار ، وخصت النوع بغير الثمر والكثر : « من رسول الله ﷺ ألا قطع في ثمر ولا كثر ، وألا يقطع إلا فيما بلغت سرقته ربع دينار فصاعداً [٢] » .

أما أحمد بن حنبل فقد نهج منهج شيخه الشافعي ، واعتبر السنة مخصصة أمام الكتاب ، وألف كتابا للرد على من أخذ بظاهر القرآن جاء فيه : « إن الله جل ثناؤه ، وتقدست أسماؤه بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، وأنزل عليه كتابه فيه بالهدى والنور لمن اتبعه ، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه وما قصد له الكتاب ، فكان رسول الله هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه [٣] . فهو يعتبر السنة دالة على الكتاب مبينة للمراد منه من ظاهر ، وباطن ، وخاص ، وعام ، وناسخ ، ومنسوخ مصداقا لقول الله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

منزلة السنة من القرآن عند ابن القيم :

أما ابن القيم فلم يعتبر السنة معارضة للقرآن بوجه ، ووافق ابن حنبل والشافعي ، فقال : والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه :

---

(١) الشافعي لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة ص ١٩٦ .
(٢) الشافعي لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة ص ١٩٦ وكثر بفتحتين جمار النخل .
(٣) ابن حنبل/٢١٠ .

أحدها : أن تكون موافقة له من كل وجه ، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة ، وتضافرها .

والثانى : أن تكون بيانا لما أريد بالقرآن وتفسيراً له .

والثالث : أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه ، ولا تخرج عن هذه الأقسام ، فلا تعارض القرآن بوجه ما ، فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبى ﷺ تجب طاعته فيه ، ولا تحل معصيته[1] .

ومثل هذا ماجاء فى كتاب (الطرق الحكمية) : والذى يجب على كل مسلم اعتقاده أنه ليس فى سنن الرسول ﷺ الصحيحة سنة واحدة تخالف كتاب الله ، بل السنن مع كتاب الله على ثلاث منازل : —

المنزلة الأولى : سنة موافقة شاهدة بنفس ماشهدت به الكتب المنزلة .

المنزلة الثانية : سنة تفسر الكتاب ، وتبين مراد الله منه ، وتقيد مطلقه .

المنزلة الثالثة : سنة متضمنة لحكم سكت عنه الكتاب ، فتبينه بيانا مبتدأ ، ولا يجوز رد واحدة من هذه الأقسام الثلاثة ، وليس للسنة مع كتاب الله منزلة رابعة ، والذى يشهد الله ورسوله به أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول الله ﷺ تناقض كتاب الله . وتخالفه البتة كيف ورسول الله ﷺ هو المبين لكتاب الله وعليه أنزل وبه هداه الله ، وهو مأمور باتباعه ، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده ، ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن ، وبطلت بالكلية فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا ويمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها

---

(١) إعلام الموقعين ٢/ ٣٨٠ .

أويقول : هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق ، فلا تقبل حتى إن الرافضة : — قبحهم الله — سلكوا هذا المسلك بعينه فى رد السنن الثابتة المتواترة فردوا قوله ﷺ : « لانورث ماتركناه صدقة » وقالوا : هذا حديث يخالف كتاب الله : قال تعالى « يوصيكم الله فى أولادكم . . . »

وردت الجهمية ماشاء الله من الأحاديث الصحيحة الصريحة فى إثبات الصفات بظاهر قوله تعالى : «ليس كمثله شيء» وردت الجهمية أحاديث الرؤية مع كثرتها وصحتها بما فهموه من ظاهر القرآن فى قوله تعالى : « لاتدركه الأبصار[1] » .

من هذا يتبين لنا رأى ابن القيم فى العلاقة بين السنة والقرآن ، فقد حصر علاقة السنة بالقرآن فى الموافقة أو البيان أو الزيادة عليه ، ولم يجز رد سنة من السنن لمخالفتها لظاهر القرآن لأن الرسول هو المبين للكتاب ، فلا ينبغى إغفال البيان لأنه أعلم الخلق بمراد الله ، ولأنه لوردت السنن لمخالفتها لظاهر القرآن لردت أكثر السنن حتى ولو كانت متواترة كما ردت الرافضة حديث: « لانورث ماتركناه صدقة» وكما ردت الجهمية الكثير من أحاديث الصفات لمخالفتها لظاهر القرآن .

فابن القيم موافق للشافعى ، ولابن حنبل فى الأخذ بالأحاديث إذا عارضت عام القرآن .

وافق باحث معاصر ابن القيم : وإن العلاقة بين القرآن والسنة التى بينها ابن القيم فيما تقدم بياناً مجملا قد بينها صاحب كتاب أصول التشريع الإسلامى ووضحها بذكر الأمثلة ، فقال[2] :

---

(١) ص ٧٢ ، ٧٣ . الطرق الحكمية .
(٢) أصول التشريع الإسلامى للأستاذ على حسب الله ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ .

وما ورد فى السنة بالإضافة إلى ماورد فى الكتاب ثلاثة أنواع :

١ — ما كان مطابقاً لما فيه ، فيكون مؤكداً له ، ويكون الحكم مستمداً من مصدرين : القرآن مثبتاً له والسنة مؤيدة .

ومن ذلك الأحاديث الدالة على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج والدالة على حرمة الشرك وشهادة الزور وقتل النفس المعصومة والدالة على حقوق الوالدين .

٢ — ما كان بيانا للكتاب عملا بقوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم ولعلهم يتفكرون » .

والسنة خير مبين للكتاب . فقد كان عمر رضى الله عنه يقول : سيأتى قوم يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوهم بالسنن ، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله عزوجل .

وقيل لمطرف بن عبد الله : لاتحدثونا إلا بالقرآن ، فقال : مانريد بالقرآن بدلا ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا .

وقال على رضى الله عنه لعبدالله بن عباس حينما بعثه إلى الخوارج : لاتخاصمهم بالقرآن ؛ فإنه حمال ذو وجوه ، ولكن حاججهم بالسنة ، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا . ولذلك لما استدل الخوارج على كفر مرتكب الكبيرة بظواهر بعض النصوص كقوله تعالى بعد الأمر بالحج : « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » لم يجد على أبلغ فى الرد عليهم من السنة إذ قال ، « وقد علمتم أن رسول الله ﷺ رجم الزانى المحصن ثم صلى عليه ، ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل ، وورث ميراثه أهله ، وقطع يد السارق ، وجلد الزانى غير المحصن ، ثم قسم عليهم من الفىء ، ونكحوا المسلمات ، فأخذهم رسول الله

ﷺ ، وأما حق الله فيهم ، ولم يمنعهم سهمهم من الفيء ، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله .

فللسنة أثر عظيم فى إظهار المراد من الكتاب ، وفى إزالة ماقد يقع فى فهمه من خلاف أو شبهة .

ويكون بيانها للكتاب على ثلاثة أنواع : —

(ا) تفصيل مجمله ، ومن ذلك أن الله تعالى أمر بالصلاة فى الكتاب من غير بيان لمواقيتها وأركانها وعدد ركعاتها ، فبينت السنة العملية ذلك ، وقال ﷺ : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » . وورد فى الكتاب وجوب الحج من غير بيان لمناسكه فبينت السنة ذلك ، وقال ﷺ : « خذوا عنى مناسككم » وورد فيه وجوب الزكاة من غير بيان لما تجب فيه ، ولا لمقدار الواجب ، فبينت السنة ذلك .

(ب) تخصيص عامة : ومن ذلك أن الله أن يرث الأبناء الآباء على نحو مابين فى قوله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم ... » ، فكان هذا الحكم عاما فى كل أب مورث وكل ولد وارث ، فخصت السنة المورث بغير الأنبياء بقوله ﷺ : « نحن معاشر الأنبياء لانورث ، ما تركناه صدقة » ، وخصت الوارث بغير القاتل بقوله ﷺ : « لايرث القاتل » وبين الله من يحرم التزوج بهن فى آيات المحرمات ، ثم أباح التزوج بمن عداهن فى قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلك » فخصصت السنة هذا العموم بقوله ﷺ : « يحرم من الرضاع مايحرم من النسب » وقوله ﷺ : « لاتنكح المرأة على عمتها ، ولاعلى خالتها ، ولاعلى ابنة أخيها ، ولاعلى ابنة أختها ، فإنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » .

(ج) تقييد مطلقه : كما فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا

أيديهما » فإن قطع اليد لم يقيد فى الآية بموضع خاص ، ولكن السنة قيدته بأن يكون من الرسغ . وقوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » يوجب الطواف مطلقاً ، ولكن السنة الفعلية قيدته بالطهارة . وقوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها » وردت الوصية فيه مطلقة ، فقيدتها السنة بعدم الزيادة على الثلث .

٣ — ما كان مشتملا على حكم جديد ، غير مؤكد لما فى القرآن ، ولا مبين له ، وستأتى أمثلة لهذا فترى أن الأقسام التى ذكرها ابن القيم هى التى ذكرها صاحب كتاب « أصول التشريع الإسلامى » غير أن الأخير قد وضحها بالأمثلة وفصل القسم الثانى وهو بيان السنة للقرآن وبين أن بيانها منحصر فى تفصيل مجمله ، وتخصيص عامه ، وتقييد مطلقه .

رأى الشاطبى :

وقد ذكر الشاطبى علاقة السنة بالقرآن ، فلم يخرج عما ذكره الشافعى وابن القيم ، وصاحب « أصول التشريع الإسلامى » فقال : « فإن السنة عند العلماء قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ؛ لأن الكتاب يكون محتملا لأمرين فأكثر[1] فتأتى السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع إلى السنة ؛ ويترك مقتضى الكتاب ، وأيضاً فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً ، فتأتى السنة ، فتخرجه عن ظاهره ، وهذا دليل على تقديم السنة ، وحسبك أنها تقيد

---

(١) كقوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له ... » الآية ، فهى تحتمل الحل للأول بمجرد العقد ، والحل له بعد الدخول ، ولكن السنة عينت الحل بعد الدخول إذ قال الرسول : « لاتحلين له حتى تذوقى عسيلته ، ويذوق عسيلتك » أنظر ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ من ابن حنبل فقد بين رأى الشافعى بتفصيل .

مطلقه وتخصص عمومه ، وتحمله على غير ظاهره حسبما هو مذكور فى الأصول، فالقرآن أتى بقطع يد كل سارق فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز ، وأتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : « وأحل لكم ماوراء ذلكم » ، فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، فكل هذا ترك لظواهر الكتاب ، وتقديم للسنة عليه ومثل ذلك لايحصى كثرة »[1] .

ظهر لنا مما تقدم أن الحنفية يرون أن حديث الآحاد لايخصص عام القرآن مالم يدخله تخصيص وأن مالكا يرى أن حديث الآحاد لايخصص العام إلا إذا أيده عمل أهل المدينة أما الشافعى وأحمد وابن القيم والشاطبى فيرون أن حديث الآحاد يخصص العام .

هل السنة تأتى بما يزيد عن القرآن ؟ :

والآن نتجه إلى مسألة أثارها ابن القيم بذكره القسم الثالث من أقسام السنة وهو القسم الذى يقضى بإحلال أو تحريم أمر سكت عنه القرآن . هذه المسألة هى : هل السنة تزيد عن القرآن أم لا ؟

رأى ابن القيم وأدلته :

يرى ابن القيم أن السنة تزيد عن القرآن ، وهذه الزيادة من الدين لايسع أحداً رفضها وقال فى ذلك : « وليس هذا تقديما لها على كتاب الله ، بل امتثالا لما أمر الله من طاعة رسول الله ، ولو كان رسول الله ﷺ لايطاع فى هذا القسم لم يكن لطاعته معنى ، وسقطت طاعته المختصة به » .

وحجة القائلين بهذا ومنهم ابن القيم تنحصر فى ثلاثة أدلة : —

(١) الموافقات جـ ٤ ص ٤ .

أولا : أمر الله بطاعة الرسول فى قوله : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » فقد طلب الله تحكيم الرسول فيما يقوم بين المسلمين من خلافات ، ويروى أنها نزلت فى قضاء رسول الله للزبير بالسقى قبل الأنصارى وهـذا القضاء ليس فى كتاب الله ، وقال تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » .

وقال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » .

وقال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » . وقال تعالى : « من يطع الرسول فقد اطاع الله » .

فالله طلب تحكيم الرسول ، وأمر بطاعته ، وحذر من مخالفته وجعل طاعة الرسول طاعة الله ، ولو لم يطع الرسول فى أمر زائد عما فى القرآن لم تكن هناك فائدة للأمر بطاعته ، فكان القرآن يكتفى بطلب طاعة الله وحده . جاء فى الموافقات : فهـو دال على أن طاعة الله فعل ما أمر به . وترك ما نهى عنه ، وطاعة الرسول فعل ما أمر به وترك ما نهى عنه مما جاء به مما ليس فى القرآن ، إذ لو كان فى القرآن لكان من طاعة الله »[1]

وجاء فيه أيضاً : « فقد اختص الرسول عليه السلام بشىء يطاع فيه ، وذلك السنة التى لم تأت فى القرآن ... وأدلة القرآن تدل على أن كل ما جاء الرسول وكل ما أمر به ، ونهى عنه فهو لاحق فى الحكم بما فى القرآن ، فلابد أن يكون زائداً عليه[2] » .

---

(١) الموافقات للشاطبى ج ٤ ص ٦ .

(٢) الموافقات للشاطبى ج ٤ ص ٦ ، ٧ .

ثانياً — جاءت أحاديث تدل على أن السنة تزيد عما فى الكتاب : روى المقدام بن معد يكرب عن النبى ﷺ أنه قال : « ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه ، ألا يوشك رجل شبعان متكىء على أريكته يقول: «عليكم بهذا القرآن ، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه ، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه . ألا لا يحل لكم الحمار الأهلى ولا كل ذى ناب من السباع ، ولا لقطة مال المعاهد . »

وفى لفظ آخر : « يوشك أن يقعد الرجل على أريكته فيحدث بحديثى ، فيقول : « بينى وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله » قال الترمذى : « حديث حسن » وقال البيهقى : « اسناده صحيح » . وفى رواية : لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى بما أمرت به ، أو نهيت عنه ، فيقول : « لا أدرى ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه » .

جاء فى الموافقات بعد ذكر هذه الأحاديث : « وهذا دليل على أن فى السنة ما ليس فى كتاب الله [1] » . ومن السنن الدالة على أن فى السنة ما ليس فى القرآن حديث معاذ . روى معاذ بن جبل رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال : « كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ . قال : « أقضى بما فى كتاب الله قال : « فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : « فبسنة رسول الله ﷺ قال : « فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : « أجتهد رأيى لا آلو قال معاذ : « فضرب رسول الله ﷺ صدرى ثم قال : « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله [2] » . فهذا الحديث يفيد أن السنة تأتى بما ليس فى الكتاب .

---

(١) جاءت هذه الأحاديث فى إعلام الموقعين ج ٢ص ٣٧٩ ، الموافقات ج٤ ص ٧ .
(٢) أصول التشريع الإسلامى / ١٠ .

ثالثا — جاءت السنة بأحكام زائدة من الكتاب كتحريم نكاح المرأة على بنت أخيها أو بنت أختها أو العكس ، وكتحريم الرضاع كل ما يحرم بالنسب ، والشفعة ، والرهن فى الحضر ، وتوريث الجدة ، ومنع التوارث بين المسلم والكافر وتوريث بنت الابن السدس مع البنت ، واستبراء المسبية بحيضة ، وجعل سلب القتيل لقاتله قال ابن القيم . « بل أحكام السنة التى ليست فى القرآن إن لم تكن أكثر منها لم تنقص عنها ، فلو ساغ لنا رد كل سنة كانت زائدة على نص القرآن لبطلت سنن رسول الله ﷺ كلها إلا سنة دل عليها القرآن [1] »

من هذا يتضح لنا أن ابن القيم كان يرى أن السنة تزيد عن القرآن ، وهى إذ تزيد عنه ، ونأخذ بها لا نكون مخالفين للكتاب فقد استمدت قوتها من دعوة الكتاب إلى الأخذ بها ، وقد استدل على رأيه بالنصوص الدالة على طاعة الرسول ، وبالأحاديث المفيدة صراحة أن السنة تزيد عن القرآن ، وبالواقع فى الشريعة من ورود أحكام فى السنة ليس لها ذكر فى القرآن .

رأى المخالفين وأدلتهم:

وهنالك طائفة لم تقل بهذا ، وقالت . « إن السنة لا تأتى إلا بما له أصل فى الكتاب ، ونترك صاحب كتاب أصول التشريع الإسلامى يوضح قولهم . « وقيل : إن السنة لا تأتى إلا بما له أصل فى الكتاب ، فإذا كانت مفصلة لمجمله ، أو مخصصة لعامه ، أو مقيدة لمطلقه — فهى موضحة للمراد منه ، وإذا جاءت بغير ذلك فالمقصود منها إما إلحاق فرع بأصله الذى خفى إلحاقه به ، وإما إلحاقه بأحد أصلين واضحين يتجاذبانه .

---

(١) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٨٠ .

فمن الأول ما ورد في السنة من تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، فإنه في الحقيقة قياس على ما نص عليه من تحريم الجمع بين الأختين ، ولذلك تعرض الحديث لمناط الحكم إذ قال ﷺ بعد النهي عن الجمع بينهما : « فإنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » ، ومنه أيضاً أن الله تعالى ذكر الفرائض مقدرة ولم يذكر من ميراث العصبات إلا ما نص عليه في قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » وقوله تعالى ، « وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين » وهو يقتضي أن العاصب من غير الأولاد والإخوة ليس له فرض مقدر ، بل يأخذ ما يبقى بعد أداء الفرائض ، ولكنه قياس قد يخفى ، فبينه الرسول ﷺ بقوله : « ألحقوا الفرائض بأهلها ، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر » .

ومن الثاني أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، فمن الأشياء ما اتضح إلحاقه بأحد الأصلين ، ومنها ما اشتبه ، فنصت السنة على ما يستعين به المجتهد على معرفة الحكم فيما اشتبه بالنهي عن أكل الحمر الأهلية ، وكل ذي مخلب من الطير . وإباحة أكل الضب والأرنب وما شابههما .

ومنه أيضا أن الله تعالى أحل شرب ما لا يسكر كاللبن والعسل ، وحرم المسكر وهو الخمر ، فاشتبه بالأصلين ما ليس بمسكر ، ولكنه يوشك أن يسكر وهو نبيذ الدباء والمزفت والمقير ونحوها فبينت السنة أن هذا ملحق بالمسكر سداً للذريعة .

وهكذا لا تأتي السنة بحكم إلا وله في الكتاب أصل يرجع إليه [1]

---

(١) أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله ص ٤١ الدباء : القرع اليابس الذي كانوا يخرطون فيه العنب ، ثم يدفنونه حتى يهدر ، ثم يموت . والمزفت والمقير : ما طلي بالزفت أو القار من الأوعية .

تعقيب :

وبعد هذا العرض لرأى ابن القيم وأدلته ، ورأى مخالفيه ، وأدلتهم أرى — لا عن تعصب — أن الحق مع ابن القيم ، وذلك لأن لو ناقشناهم فى قولهم : « إن تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها مقيس على تحريم الجمع بين الأختين ، لو ناقشناهم ، وقلنا لهم : « إذا كنتم تعتمدون على القياس فى تحريم الجمع فهلا قستم الجمع بين بنت العم وبنت عمها على الجمع بين الأختين فالعلة موجودة ، ولكن يجوز الجمع بينهما لعدم النص عليهما .

هذا إلى جانب أن ما ذكروه فى توجيه الزيادة عن القرآن بأنها إما إلحاق فرع بأصله الذى خفى إلحاقه به ، وإما إلحاقه بأحد أصلين يتجاذبانه — إن صدق على بعض المسائل فلا يمكن صدقه على كل المسائل التى بينت السنة حكمها ولم يبين القرآن حكمها ومن ذلك توريث بنت الابن السدس عند وجود البنت . وجعل سلب القتيل لقاتله وغير ذلك من المسائل التى جاء حكمها فى السنة فقط وأى غضاضة فى مجىء السنة بأحكام لم ترد فى القرآن .

أليس مقام الرسول البيان وكما يبين المجمل والعام والمطلق يبين حكم ما لم يأت القرآن بحكمه .

وممن قال : « إن السنة تأتى بما لم ينص عليه القرآن الشافعى ، وقد وضح ذلك أستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة فى كتابه « الشافعى » فأكتفى بالإحالة إليه[1] .

تحرز ابن القيم فى قبول الأحاديث :

وكان ابن القيم عالما ورعا أمينا ، فكان ورعه وأمانته العلمية يدفعانه إلى التثبت مما يأخذ به من الأحاديث ، وقد ساعده على ذلك حفظه لكثير من

---

(١) الشافعى ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

الأحاديث ، فكان يوازن بينها ، ويأخذ الصحيح منها ، ويرد ماخالفه ، ولوكان قليل المعرفة بسنة رسول الله لقبل ماصادفه منها ، ومثال ذلك ماذكره في حكم ضرب الحامل قال : « فى الصحيحين أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها ومافى بطنها ، فقضى فيها رسول الله ﷺ بغرة : عبد أو وليدة فى الجنين وجعل دية المقتولة على عصبة القاتلة » .

هذا قتل شبه عمد لا يجب فيه القصاص ، ولذا رد ابن القيم الرواية التى جاءت فى النسائى دالة على القصاص قال ابن القيم : « وفى النسائى : فقضى فى حملها بغرة ، وأن تقتل بها . وكذلك قال غيره أيضا إنه قتلها مكانها » .

ثم رد هذه الرواية بقوله : « والصحيح أنه لم يقتلها لما تقدم ، ولم يكتف برد هذه الرواية بما جاء فى الصحيحين ، بل استدل بما جاء فى البخارى عن أبى هريرة — رضى الله عنه — أن رسول الله ﷺ قضى فى جنين امرأة من بنى لحيان بغرة عبد أو وليدة ، ثم إن المرأة التى قضى عليها بالغرة توفيت ، فقضى رسول الله ﷺ أن ميراثها لبنيها وزوجها ، وأن العقل على عصبتها قال بعد ذكر هذا الحديث : « وفى هذا الحكم أن شبه العمد لا يوجب القود [1] » من هذا يتبين لنا مقدار حرصه على الأخذ بما صح من الأحاديث ورد ما سواها يساعده فى ذلك إلمامه بالكثير من السنة حتى إنه لا يكتفى بحديث واحد فى المسألة بل يورد أكثر من حديث كما هى عادته .

ابن القيم والحديث المرسل :

كان ابن القيم لا يأخذ بالحديث المرسل ، ولا يعتبره أهلا لأن تقوم به حجة حتى لو وافقه العقل ومثال ذلك ما رواه عمر بن عبد العزيز : « قضى رسول الله ﷺ فيما بلغنا فى القتيل يوجد بين ظهرانى ديار قوم أن الأيمان

(١) زاد المعاد جـ ٣ ص ٢٧٠ مطبعة صبيح .

على المدعى عليهم . فإن نكلوا حلف المدعون واستحقوا ، فإن نكل الفريقان كانت الدية نصفها على المدعى عليهم ، وبطل النصف إذا لم يحلفوا » .

قال ابن القيم عن هذا الحديث : « وأما الأثر الآخر فرسل لا تقوم بمثله حجة » فقد منع الأخذ به لأنه مرسل لم يذكر فيه الصحابي الذي رواه عن الرسول وهذا يدعوا إلى التشكك في الأخذ به ، وقد بين أنه يوافق المتبع في الدعاوى والقسامة ، ولم يمنع الأخذ به إلا أنه مرسل فقال : ولو صح تعين القول بمثله ولم تجز مخالفته ، ولا يخالف باب الدعاوى ولا باب القسامة فانه ليس فيهم [١] لوث ظاهر يوجب تقديم المدعين ، فيقدم المدعى عليهم في اليمين ، فإذا نكلوا قوى جانب المدعى من وجهين : أحدهما : وجود القتيل بين ظهرانيهم . والثاني : نكولهم عن براءة ساحتهم باليمين ؛ وهذا يقوم مقام اللوث الظاهر ، فيحلف المدعون ، ويستحقون فإذا نكل الفريقان كلاهما أورث ذلك شبهة مركبة من نكول كل واحد منهما ؛ فلم ينهض ذلك سبباً لإيجاب كمال الدية عليهم إذ لم يحلف غرماؤهم ؛ ولا إسقاطها عنهم بالكلية حيث لم يحلفوا ، فجعلت الدية نصفين ، ووجب نصفها على المدعى عليهم لثبوت الشبهة في حقهم بترك اليمين ، ولم تجب عليهم بكمالها ؛ لأن خصومهم لم يحلفوا ، فلما كان اللوث مركبا من يمين المدعين ونكول المدعى عليهم ؛ ولم يتم سقط ما يقابل أيمان المدعين : وهو النصف ؛ ووجب ما يقابل نكول المدعى عليهم وهو النصف ؛ وهذا من أحسن الأحكام وأعدلها وبالله التوفيق [٢] » .

فهذا الحديث لم يأخذ به ابن القيم لأنه مرسل لا تقوم بمثله حجة ، وإن كان الحديث في معناه متفقا مع القواعد المتبعة في الدعاوى ، وقد وجه ابن القيم

---

(١) فيهم أي في المدعى عليهم .

(٢) زاد المعاد جـ ٣ ص ٢٨٢ ، ٢٧٤

ما جاء فيه بأن اليمين لم يوجه أولا إلى المدعين لعدم وجود اللوث [١] ، فوجه اليمين إلى المرعى عليهم حسب المتبع فى الدعاوى : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » فلما نكلوا رد اليمين إلى المدعين فإن حلفوا قضى لهم ، وإن نكل المدعون لم تجب الدية كلها لنكولهم ولم تسقط كلها لنكول المدعى عليهم ولما كنا نوجب الدية كلها بنكول المدعى عليهم ويمين المدعى أوجبنا نصف الدية لتحقق نكول المدعى عليهم ، وأسقطنا النصف الآخر لعدم تحقق يمين المدعين .

ولم يكن ابن القيم يمنع الأخذ بالمرسل مطلقا بل إنى وجدته يأخذ بالمرسل إذا عضدته أحاديث مسندة ، ولكنى أقف هنا وقفة قصيرة ؛ وأسأل هذا السؤال : هل الحكم يستفاد من الحديث المرسل وحده إذا عضدته الأحاديث المسندة أم الحكم يؤخذ من الأحاديث المسندة ومن المرسل ؟

أظن أن الحكم حينئذ يستفاد من جميع الأحاديث الواردة فى المسألة ، ويكتسب الحديث المرسل حينئذ حكما : هو قبوله ، وعدم رفضه لوجود ما يؤيده ومثال هذا ما جاء فى السنن من حديث ابن عباس أن جارية بكرا أتت النبى ﷺ ، فرد نكاحها »

قال ابن القيم : « وموجب هذا الحكم أنه لا تجبر البكر البالغة على النكاح ، ولا تزوج إلا برضاها ... ، وليست رواية هذا الحديث مرسلة بعلة فيه ، فإنه قد روى مسندا ومرسلا فإن قلنا بقول الفقهاء : إن الاتصال زيادة ،

---

(١) وهذا مذهب الشافعى . واللوث : قرينة بها يظن صدق المدعى : من دم على القاتل ، أو ظاهر حال يشهد المدعى كعداوة ظاهرة . والبدء باليمين موضع خلاف : فيرى الحنفية أن المدعى عليهم يحلفون أولا ، لأن اليمين شرع للدفع لا للاستحقاق ، فاذا حلفوا وجبت الدية ، وإن نكلوا حبسوا حتى يحلفوا . وقال الشافعى : يبدأ بأيمان المدعى إن وجد لوث ، وإلا فيبدأ بأيمان المدعى عليهم ، فإذا حلفوا لا تجب الدية ، لأن اليمين عهد مبرئا لا ملزما وإن نكلوا ردت الأيمان إلى المدعين فتح القدير ٨/٣٨٥ ، ٣٨٦ .

ومن وصله مقدم على من أرسله فظاهر وهذا تصرفهم فى غالب الأحاديث ، فما بال هذا خرج عن حكم أمثاله ؟ . وإن حكمنا بالإرسال كقول كثير من المحدثين فهذا مرسل قوى قد عضدته الآثار الصحيحة الصريحة والقياس وقواعد الشرع (١) »

ثم أخذ فى بيان موافقته للأحاديث المسندة والقياس ومصالح الأمة ، ويجدر بى الإشارة إلى موقف الفقهاء والمحدثين من المرسل لمقارنة رأى ابن القيم بآرائهم ، ولنقف بعد المقارنة على من وافقه ابن القيم ومن خالفه وإليك البيان :

رأت طائفة من المحدثين أن الحديث المرسل لا يقبل لعدم الوثوق بصحة نسبته إلى الرسول لعدم ذكر رواته الذين تلقوه عن الرسول ، وقد بين حجة هؤلاء النووى فى التقريب إذ قال (٢) : « ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين ، وكثير من الفقهاء ، وأصحاب الأصول يستدل لتلك الرأى بأنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله . فرواية المرسل أولى ولأن الراوى الذى يصل التابعى بالرسول يحتمل أن يكون صحابياً ، ويحتمل أن يكون تابعياً ، وإذا كان تابعياً فيحتمل أن يكون ضعيفاً ، ويحتمل أن يكون ثقة ، ويحتمل أن يكون هذا التابعى الذى لم يذكر روى عن صحابى أو تابعى ضعيف أو ثقة ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يكون حجة (٣) »

هذا رأى جماعة المحدثين . أما الفقهاء فقد قبلوه مع تفاوت بينهم : أما مالك فقد قبل المرسل ، ولكنه تشدد فيمن يقبل روايته حتى يثق بروايته ،

---

(١) زاد المعاد جـ ٤ ص ٣٠٢ مطبعة صبيح .

(٢) ويشبه ما جاء عن النووى ما جاء فى التعريف بالقرآن والحديث لأستاذنا الأستاذ محمد الزفزاف /٢٠٨ ، ٢٠٩ الطبعة الاولى بمطبعة السنة المحمدية .

(٣) أبو حنيفة لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة ص ٢٩٩ ، ابن حنبل له ٢٢٧ .

فاذا استوفى الشروط المؤهلة للرواية : من الضبط ، والعدالة ، اطمأن إليه ، وقبل مرسله ، بل مسنده ، فهو لا يتساهل فى الرواية ؛ ولكنه إنما يقبل ممن اطمأن إلى صدقه ؛ وعرف نزاهته حتى إذا روى حديثاً كان واثقاً من صحة نسبته إلى الرسول [١] .

وأما أبو حنيفة فيقبل المرسل دون تفريق بين إرسال الصحابى الذى ينسب حديثاً إلى الرسول مع أنه لم يسمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإرسال التابعى ، وإرسال تابع التابعى .

وما كان أبوحنيفة يقبل الإرسال من كل تابعى أو تابع التابعى بل كان يقبل ممن يثق بهم ، ويطمئن إلى أنهم لايرون إلا ماوثقوا من صحة نسبته إلى الرسول كإبراهيم النخعى وهو شيخ حماد شيخ أبى حنيفة ، وكالحسن البصرى ومكانته لا تنكر [٢] .

ومثال المراسيل التى قبلها أبوحنيفة ما يأتى : —

١ — عن أبى يوسف ، عن أبى حنيفة ، عن زيد بن أبى أنيسة [٣] عن رجل من أهل مصر قال : « خرج رسول الله ﷺ ذات يوم ، وقد أخذ الحرير بيد ، والذهب بيد ، فقال : « هذان محرمان على الذكور من أمتى حلال لإناثهم » .

٢ — عن أبى يوسف عن أبى حنيفة عن الهيثم عمن حدثه عن النبى ﷺ أنه كان إذا دخل رمضان صلى ، وصام ، حتى إذا كان فى العشر الأواخر شد المئزر ، وأحيى الليل [٤] » .

---

(١) ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة ص ٢٢٨ .
(٢) أصول الفقه ٢٨٩ .
(٣) زيد بن أبى أنيسة من تابع التابعين توفى سنة ١٢٤ أو سنة ١٢٥ هـ
(٤) الهيثم من تابع التابعين .

٣ ـ عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم [١] أن النبي ﷺ قال لعائشة رضى الله عنها : « مرى أبا بكر أن يصلى بالناس . فقال أبو بكر : قولى : إن أبى شيخ كبير رقيق ، متى أقوم مقام رسول الله ﷺ يشق على ، فقولى له : « يأمر عمر » ، فذكرت ذلك النبي ﷺ ، فقال : « مرى أبا بكر يصلى بالناس ، فأرسل إليها : أن أغنيانى أنت وحفصة وقولا له : « إن أبا بكر رقيق » ، فمر عمر ، فقال : « إنكن صواحب يوسف مرى أبا بكر » قال : « وأقيمت الصلاة ، فوجد النبي ﷺ من نفسه خفة ، فخرج إلى الصلاة بين اثنين فقالت له عائشة : « إنك لا تستطيع ، أو تشق على نفسك ، قال : جعلت قرة عيني فى الصلاة » حتى دخل المسجد ، فسمع أبو بكر حس النبي ﷺ ، فذهب ليستأخر فأومأ إليه النبي ﷺ . أن مكانك ، فقعد النبي ﷺ ، وقام أبو بكر عن يمينه ، فكبر النبي ﷺ ، وكبر أبو بكر وكبر الناس بتكبير أبي بكر ، فكان أبو بكر يصلى بصلاة النبي ﷺ ويصلى الناس بصلاة أبي بكر [٢] » .

وإن قبول مالك وأبي حنيفة للمرسل يتفق مع ما شاع فى هذا الوقت من الإرسال لقرب العهد بالرسول ، وقد صرح التابعون بأنهم يرسلون اسم الصحابى إذا روى الحديث لهم عدد من الصحابة قال الحسن البصرى : كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا ، وقال : متى قلت لكم : حدثنى فلان ، فهو حديثه لا غير ، ومتى قلت : « قال رسول الله ﷺ فقد سمعته من سبعين أو أكثر » وسماعه من أربعين أقرب إلى العقل من سماعه من سبعين ، فيخيل إلى أن دعواه السماع من سبعين فيها مبالغة وإلا لزم التناقض فكيف

(١) إبراهيم هو إبراهيم النخعى شيخ حماد بن أبي سليمان وهو تابعى

(٢) أخذت هذه الأمثلة من كتاب (أبو حنيفة) للأستاذ محمد أبي زهرة ص ٣٠٠، ٣٠١ وهى موجودة فى كتاب الآثار لأبى يوسف ص ٢٣ ، ٤١ ، ٥٧ .

نقبل أن يكون الإرسال معتمداً على سماعه من أربعة ، ثم نقبل أن يكون الإرسال معتمداً على سبعين ؟

وقال الأعمش : قلت لإبراهيم : « إذا رويت لى حديثاً عن عبد الله فأسنده لى » فقال : « إذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى روى لى ذلك » وإذا قلت : « قال عبد الله : فقد رواه لى غير واحد[1] . من هذا يظهر لنا أن مالكا ، وأبا حنيفة قبلا الحديث المرسل ، واعتبره حجة ، ووجه أخذهم به أن الراوى لا يغفل ذكر الصحابى أو التابعى الذى روى عنه مع علمه أن روايته يترتب عليها حكم إلا إذا كان واثقاً من عدالة الراوى الذى نقل إليه الحديث» قال القرافى : «حجة الجواز أن سكوته عنه مع عدالة الساكت ، وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام يقتضى أنه ما سكت عنه إلا وقد جزم بعدالته ، فسكوته كإخباره بعدالته ، وهو لو زكاه عندنا قبلنا تزكيته ، وكذلك سكوته عنه » حتى قال بعضهم : « إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق ؛ لأن المرسل قد تذمم الراوى ، وأخذه فى ذمته عند الله تعالى ، وذلك يقتضى وثوقه بعدالته ، وأما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع بنظره فيه، ولم يتذممه[2] » .

أما الشافعى فكان رأيه وسطا بين الرادين للمرسل : وهم جمهور المحدثين كما ذكر النووى فيما تقدم ، وبين القابلين للمرسل مطلقا ، وإلى الثانى ذهب مالك ، وأبو حنيفة ، وذلك أن الشافعى قبل المرسل إذا تحققت شروط اشترطها فى الراوى ، وشروط اشترطها فى نفس الحديث ، فإذا تخلف شرط رده ، فقد اشترط فى الراوى أن يكون من كبار التابعين الذين التقوا بعدد كبير من الصحابة وأخذوا عنهم كسعيد بن المسيب والحسن البصرى وأما الشروط التى

---

(١) أبو حنيفة ص ٣٠٢ .
(٢) الشافعى ص ٢٢٣ :

يشترطها فى الحديث نفسه فهى أن يكون له شاهد يرجح قبوله ، وهذا يكون بواحد من أربعة مراتبة :

(أولا) أن يرى معناه مسندا إلى النبى بواسطة الحفاظ الثقات المأمونين.

(ثانياً) أن يروى مرسل آخر بطريق آخر بحيث يؤدى معناه ، وهذا التأييد أقل من الأول ؛ لأن معاضدة المسند أقوى من معاضدة المرسل .

(ثالثاً) أن يشهد له قول صحابى من أصحاب النبى ﷺ ؛ فإن هذا يدل على أن الصحابة يعتبرونه ، والصحابة لا يعتبرون إلا ما نسب إلى الرسول .

(رابعاً) أن يقبله جماعة من أهل العلم ، ويفتوا بمثل ما جاء به ، فإذا قبل مالك ، أو أبو حنيفة ، أو إبراهيم أو سفيان بن عيينة ، أو سفيان الثورى هذا المرسل كان ذلك شهادة ترجح قبوله ، وهذه الشهادة أدنى الشهادات فى قبول المرسل .

والمرسل عند الشافعى ليس فى قوة المتصل ، فعند التعارض يقدم المتصل [1] .

أما أحمد فقد اعتبر المرسل فى مرتبة الحديث الضعيف ، فأخره عن فتوى الصحابى بخلاف الشافعى ، وأفتى به حال الضرورة كما يفتى بالحديث الضعيف ، فهو يقدمهما على القياس ؛ لأنه لا يريد أن يقول برأيه مادام يجد حديثاً ولو كان ضعيفاً أو مرسلا .

وبعد هذا البيان نستطيع القول : « إن ابن القيم تشدد فى موقفه من المرسلات ، واعتبرها لا تقوم بها حجة إلا إذا أيدتها الأحاديث الصحيحة فإن أيدت بالأحاديث الصحيحة قبلها . وأرى أن معنى قبولها حينئذ أن الروايات

---

(١) ابن حنبل ص ٢٣٠ ، الشافعى ص ٢٢٤ .

الصحيحة جعلتنا نحكم بصحة نسبتها إلى النبي أما الحكم فإنه حينئذ يؤخذ من الروايات الصحيحة وما أغنى ابن القيم حينئذ عن مثل هذه الرواية .

ومعنى هذا أن ابن القيم كان متشدداً فى رد الأحاديث المرسلة ، وإن له مندوحة فى هذا لتباعد عصره عن عصر الوحى ، فاحتمال الكذب فى عصره أكثر من احتماله فى عصر الأئمة السابقين .

هل تتعارض الأحاديث ؟

يرى ابن القيم أن الأحاديث الصحيحة لا يوجد بينهما تعارض ، فإذا صادفنا تعارض فى الظاهر بين حديثين كان مرجعه إلى أحد احتمالات ثلاثة : —

أولا — أحد الحديثين منسوب إلى الرسول خطأ ، وهو فى الحقيقة ليس حديثا .

ثانياً — أحد الحديثين ناسخ للآخر .

ثالثاً — لا تعارض فى الحقيقة ، وإنما التعارض فى فهم السامع لعدم قدرته على الفهم .

قال ابن القيم : « وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه ليس أحدهما ناسخا للآخر فهذا لا يوجد أصلا ، ومعاذالله أن يوجد فى كلام الصادق المصدوق الذى لا يخرج من بين شفتيه إلا الحق ، الآفة من التقصير فى معرفة المنقول ، والتمييز بين صحيحه ، ومعلوله ، أو من القصور فى فهم مراده ﷺ ، وحمل كلامه على غير ما عناه به أو منهما معاً » (١)

وقد ساق مثلا من الأحاديث المتعارضة الظاهر ما يأتى : —

---

(١) زاد المعاد جـ ٣ ص ١٥٠ مطبعة صبيح .

ثبت فى صحيح مسلم من حديث جابر بن عبد الله أنه كان فى وفد ثقيف رجل مجذوم ، فأرسل إليه النبى ﷺ : ارجع فقد بايعناك » .

وروى البخارى عن أبى هريرة قال : قال رسول ﷺ : « لا يوردن ممرض على مصح » .

هذه الأحاديث تدل على ثبوت العدوى ، وأن السقيم ينقل المرض إلى الصحيح ،

ولكن ثبت عن الرسول من حديث عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ أخذ بيد مجزوم ، فأدخلها معه فى القصعة ، وقال : « كل باسم الله ثقة بالله وتوكلا عليه » رواه الترمذى وابن ماجه ، وثبت فى الصحيح عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال : « لا عدوى ولا طيرة » .

هذه الأحاديث تدل على عدم ثبوت العدوى ، فهى متعارضة فى الظاهر مع الأحاديث السابقة ، ولكن ابن القيم يرى عدم التعارض بينهما ، وقد ذكر آراء العلماء فى توجيهها ، ومما ذكره : —

أن الجاهلية كانت تعتقد أن الأمراض تعدى بطبعها دون إضافة إلى الله ، فالأمراض تنفرد بالعدوى بذاتها ، فأبطل النبى ﷺ ذلك الاعتقاد بأكله مع المجذوم ؛ إشارة منه إلى أن الله هو الذى يمرض ويشفى ، ونهى عن القرب منه ليبين أنه من الأسباب التى جعلها الله مفضية إلى المرض ، ففى هذا النهى عن القرب من المريض إثبات للأسباب ، وفى فعله عليه السلام بيان عدم استقلالها بشىء ، إذ هى تعمل مستمدة قوتها من الله، فإن شاء سلبها قواها، فلا تحدث شيئاً ، وإن شاء أبقى عليها قواها، فأثرت .

ثم ذكر رأى طائفة أخرى قالوا : إن الأحاديث النافية للعدوى لم تثبت عن النبى ﷺ ، فحدث « لا عدوى... » كان أبو هريرة يرويه أولا ، ثم شك فيه ،

فتركه ، وراجعوه فيه وقالوا : « سمعناك تحدث » ، فأبى أن يحدث به . قال أبو سلمة : فلا أدرى أنسى أبو هريرة أم نسخ أحد الحديثين الآخر ؟ .

وأما حديث ابن عمر القائل : إن النبى ﷺ أخذ بيد مجذوم ، فأدخلها فى القصعة فحديث لا يثبت ولا يصح ، وغاية ما قال فيه الترمذى أنه غريب لم يصححه ، ولم يحسنه : قال ابن القيم : « فهذا شأن الحديثين اللذين عورض بهما أحاديث النبى أحدهما رجع أبو هريرة عن التحديث به ، وأنكره ، والثانى لا يصح عن رسول الله ﷺ ، والله أعلم [1] » .

حديث الآحاد وعمل أهل المدينة :

ليس لحديث الآحاد من القوة لحديث المتواتر أو المشهور ؛ ولذا كان مجال حديث الفقهاء السابقين ؛ ولا نريد أن نخوض فى كلامهم مخافة الخروج عن القصد ، ولكنى أكتفى ببيان هذه المسألة التى أثارها ابن القيم : وهى العلاقة بين حديث الآحاد ، وعمل أهل المدينة . يفهم مما كتبه ابن القيم أن العلاقة بينهما تحتمل أحد ثلاثة احتمالات : —

أولا — إن وافق عمل أهل المدينة حديث الآحاد ، فإن كان العمل منقولا عن الرسول أكد العمل صحة الخبر ، وإن لم ينقل ، بل كان طريقه الاجتهاد رجح الأخذ بالخبر .

ثانياً — إن خالف عمل أهل المدينة حديث الآحاد . فإن كان العمل منقولا أخذ به ، ورد الخبر ، وإن لم ينقل ، بل كان طريقه الاجتهاد أخذ بالخبر ، ورد العمل إلا عند من يرى أن الإجماع عن اجتهاد حجة [2] .

---

(١) زاد المعاد جـ ٣ ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، مطبعة صبيح .

(٢) قال القاضى عبد الوهاب المالكى فى إجماع أهل المدينة عن اجتهاد : « اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه : أحدها : أنه ليس بحجة أصلا ، وأن الحجة هى إجماع أهل =

ثالثاً — إن لم يوجد لأهل المدينة عمل يوافق الخبر ، أو يخالفه وجب الأخذ بالخبر ، لأنه دليل خلا من مسقط ، أو معارض [١] .

فعمل أهـل المدينة إذا كان طريقه النقـل قدم على خبر الآحاد عنـد التعارض ، وعند عدم التعارض ، يؤكد صحة الخبر ، وهذا حق لأنه قد تساوى مع حديث الآحاد في النقل عن الرسول ، وامتاز عنه بكثرة ناقليه ، ولـكن هذه المزية لعمل أهل المدينة يراها ابن القيم لهذا العمل في عصر الصحابة . أما بعـد عصر الصحابة فيؤخذ بالسنة ، ولا يلتفت إليه ، لأن العمل حينئذ كان بحسب ما يراه من فيها من المفتين والأمراء .

قال ابن القيم : « ومن المعـلوم أن العمل بعـد انقراض عصر الخلفاء الراشدين والصحابة بالمدينة كان بحسب من فيها من المفتين والأمراء والمحتسبين على الأسواق ولم تـكن الرعية تخالف هؤلاء ؛ فاذا أفتى المفتون نفذه الوالى ، وعمل به المحتسب وصار عملا ، فهذا هو الذى لا يلتفت إليه في مخالفة السنن لا عمل رسول الله ﷺ وخلفائه والصحابة فذاك هو السنة ؛ فلا يخلط أحدهما بالآخر . فنحن لهذا العمل أشد تحكيما ، وللعمل الآخر إذا خالف السنة أشد تركا وبالله التوفيق [٢] » . فتراه فرق بين عمل أهـل المدينة الذى نقـل عنه ﷺ وعمل به الخلفاء والصحابة من بعدهم ، وعمل من بعـد الصحابة ، لأنه كان خاضعاً لفتاوى المفتين ؛ فالأول تترك له السنة أما الثانى فيترك ؛ ويؤخذ بالسنة .

—

— المدينة عن طريق النقل ، ولا يجوز اتفاقهم الذى مناه الاجتهاد مرجحا أحد الاجتهادين على الآخر . الثانى : أنه ليس حجة ، ولـكن يرجح به اجتهادهم على غيره . الثالث : أن إجماعهم عن طريق الاجتهاد حجة ، وإن لم يحرم خلافه كاجماعهم من طريق النقـل . أصول الفقـه للمرحوم الشيخ محمد الخضرى ٣٤٤ . من هذا نرى أن البعض يرى أن إجماع أهل المدينة عن اجتهاد حجة وإن كان هذا الرأى ضعيفاً لجواز اجتهادهم وإجماعهم على أمر يخالف نصا لم يعرفوه .

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٤ مطبعة الـكردى .

ثم يبين ابن القيم الخطر على الدين من ترك السنن للعمل الذى يسير الناس عليه ، هـذا الخطر هو القضاء على السنة واتباع عمل سار الناس عليه وهو مجانب للحق ، ولـكنه قد اكتسب من إلف الناس له معنى الصواب ، وهو ليس بصواب ، وران على السنن معنى البطلان لترك العمل بها ، والناس أعداء ما جهلوا قال ابن القيم : « ولو تركت السنن للعمل لتعطلت سنن رسول الله ﷺ ودرست رسومها ، وعفت آثارها . وكم من عمل قد اطرد بخلاف السنة الصريحة على تقادم الزمان وإلى الآن . وكل وقت تترك سنة ، ويعمل بخلافها ، ويستمر عليها العمل ، فتجد يسيراً من السنة معمولا به على نوع تقصير ، وخذ بلا حساب ما شاء من سنن قد أهملت ، وعطل العمل بها جملة ؛ فلو عمل بها من يعرفها لقال الناس : « تركت السنة »

ثم يقول مبيناً أن العمل إذا نقل عن الرسول لا يخالف السنة بحال . أما الذى يخالفها فهو عمل مبعثه الاجتهاد : « فقد تقرر أن كل عمل خالف السنة الصحيحة لم يقع عن طريق النقل البتة ، وإنما يقع عن طريق الاجتهاد . والاجتهاد إذا خالف السنة كان مردوداً ، وكل عمل طريقه النقل فإنه لا يخالف سنة صحيحة البتة [1] »

ثانيا : ابن القيم والإجماع :

أخذ الإمام أحمد بالإجماع ، ولـكنه استبعد ادعاء معرفته ، فمن أراد الأخذ به يقول : لا أعلم مخالفا ، لأن عدم العلم بالمخالف لا يكون علماً بعدمه حتى يسمى ذلك إجماعاً ، روى ابنه عبد الله عنه : « من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس اختلفوا » [2]

---

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٥ .
(٢) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٣٥ .

وقد استبعد ابن القيم معرفته كذلك فقال : « فإن علم المجتهد بما دل عليه القرآن والسنة أسهل عليه بكثير من علمه باتفاق الناس فى شرق الأرض وغربها على الحكم . وهذا إن لم يكن متعذراً فهو أصعب شىء وأشقه إلا فيما هو من لوازم الإسلام[1] فهذا يدل على أن ابن القيم يريد بالإجماع الذى يأخذ به عدم العلم بالمخالف كما سيأتى ، وأحمد يأخذ بالإجماع فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة ، فهو يرى تأخيره عن الكتاب والسنة كما سار على ذلك الشافعى ، فأحمد وشيخه الشافعى يؤخران الإجماع عن النصوص قال ابن القيم : « ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياساً ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف الذى يسميه كثير من إجماعاً ، ويقدمونه على الحديث الصحيح ، وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع. ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت . وكذلك الشافعى أيضاً نص فى رسالته الجديدة على أن ما لا يعلم فيه خلاف لا يقال له إجماع ولفظه : ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعا . وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل : سمعت أبى يقول : ما يدعى فيه الإجماع فهو كذب . من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس اختلفوا ما يدريه ولم ينته إليه فليقل : لا نعلم الناس اختلفوا ... و نصوص رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف ، ولو ساغ لتعطلت النصوص[2] »

وقال فى موضع آخر : « ولم يزل أئمة الاسلام على تقديم الكتاب على السنة والسنة على الإجماع وجعل الإجماع فى المرتبة الثالثة . قال الشافعى : الحجة كتاب الله ، وسنة رسوله ، واتفاق الأئمة » وقال فى كتاب اختلافه مع

---

(١) نفس المرجع ص ٣٣٤ .

(٢) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٢ و ٣٣ .

مالك : « والعلم طبقات : الأولى الكتاب ، والثانية السنة ، ثم الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة [1] » هذا الكلام يدل على أمور :

أولا : كان أحمد يأخذ بالإجماع ، وكان يسميه عدم العلم بالمخالف ، ويرى من الورع ألا يسمى إجماعا لتعذر معرفة الإجماع .

ثانياً : كان يجعله فى مرتبة تلى الكتاب والسنة كما كان يفعل شيخه الشافعى من قبله .

ثالثا : كان ابن القيم يأخذ بالاجماع ، ويعطيه هذه المرتبة ، ويرى أنه عدم العلم بالمخالف أما الاجماع بمعنى اتفاق مجتهدى الأمة على الحكم فقد استبعده كما تقدم ، وذلك لأنه ذكر رأى أحمد والشافعى وارتضاهما ، ولم يعقب عليهما بالنفى ، ولو كان لايرى رأيهما لنفاه وأبطله كما هى عادته .

والذى يؤخذ من فقه الحنابلة أن للإجماع مرتبتين عند الامام أحمد : —

أولاهما : إجماع الصحابة فى المسائل التى عرضت للنظر عندهم . وتبادلوا الرأى فيها وانتهوا إلى رأى معين ، وإجماع الناس فى أصول الفرائض ، فإن هذا الإجماع حجة قوية لايوجد حديث صحيح يخالفه ؛ لأن الصحابة رواة سنة الرسول ، فلا ينعقد إجماعهم مخالفا حديثاً صحيحا ، فإن ذكر خبر بعد عصرهم يخالف إجماعهم فهو شاذ لوجود مايعارضه .

ثانيهما : أن يعلم رأى ، ويشتهر ، ولايعلم له مخالف ، وهذه المرتبة دون الحديث الصحيح ، وفوق القياس ، فإن وجد فقيه مخالف نقض الاجماع . فاذا وجد خبر مخالف كان الاجماع أولى بالنقض [2] ، ويؤيد هذا ماذكره ابن

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٣٣٥ .

(٢) ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة / ٢٦٧ ، ٢٦٨ .

تيمية : « لكن المعلوم منه (أى الإجماع) هو ما كان عليه الصحابة . وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً ؛ ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة . واختلف فى مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولى الصحابى والإجماع الذى لم ينقض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم . والإجماع السكوتى وغير ذلك »[1] فابن تيمية يرى أن الإجماع الحق هو إجماع الصحابة لعدم تفرقهم فى البلاد أما إجماع غيرهم فيتعذر العلم به لتفرقهم وكثرتهم .

ومن يقرأ كلام ابن القيم يجده يردد فى غير موضع اعتبار الإجماع حجة ، ويأخذ به ، ومثال هذا ما ذكره فى إبطال الحيلة القائلة : إن من قتل أم امرأته وأراد إسقاط القود عنه فالحيلة فى هذا أن يقتل امرأته إن كان له منها ولد ، ليسقط عنه القصاص ؛ لأن ابنه يصبح ولياً بعد قتل أمه ، ولا يقاد للولد من والده قال : « لم يدل كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا ميزان عادل على أن الولد لا يستوفى القصاص من والده لغيره »[2] .

وقال فى إبطال الحيلة القائلة : إن المرأة تمكن ابن زوجها من نفسها لينفسخ النكاح ، إذا صارت موطوءة ابنه . . . إلخ — قال : فإن التحريم بذلك موقوف على الدليل ، ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح[3] .

ومثال أخذه بالإجماع فى الأحكام ما يأتى : قال : « ومن القياس المجمع عليه صيد ما عدا الكلب من الجوارح قياساً على الكلاب المبين حكمها فى قوله تعالى : «وما علمتم من الجوارح مكلبين» وقال عز وجل : «والذين يرمون

---

(١) ابن تيمية لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة /٤٦٩ .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٩٣ .

(٣) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٩٣ .

المحصنات » . فدخل فى ذلك المحصنون قياسا ، وكذلك قوله فى الإماء : « فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » فدخل فى ذلك العبيد قياساً عند الجمهور ، وأجمعوا على توريث البنتين الثلثين قياساً على الأختين »[1] فقد اعتبر الإجماع فى هذه المواضع ، واعتبره إجماعا مبنياً على قياس غير المنصوص عليه على المنصوص عليه ولكن أستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة لم يرض عن اعتبار الإجماع فيهما مبنياً على القياس فقال : « هذه المسائل الأربع أوافق على انعقاد الإجماع عليها ، ولكن أساسه النص لا القياس فقوله تعالى : « مكلبين » يشمل كل جارحة من جوارح الصيد ، فيطلق لغة على كل حيوان مفترس إسم كلب . ومن ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « اللهم سلط عليه كلبا من كلابك » فقتله أسد فاعتبروا ذلك إجابة لدعوة النبى صلى الله عليه وسلم .

وذكر أحد الصنفين : الذكر والأنثى فى حكم هو ذكر للآخر ، فذكر المحصنات والإماء ذكر للمحصنين والعبيد مادامت الأنوثة ليست سبب العقوبة وميراث البنتين للثلثين ثبت بدلالة النص لا بالقياس ، لأنه إذا كانت الأختان تأخذان الثلثين ، وقرابتهما دون البنتين فأولى أن تأخذهما البنتان ، فكان ذلك بدلالة النص أو الأولى لا القياس[2] .

ابن القيم وفتوى الصحابة :

(ا) فتوى الصحابة فى حياة الرسول .

(ب) فتوى الصحابة بعد الرسول .

(حـ) منزلة الصحابة . (ء) الأدلة على حجية قول الصحابى

---

(١) زاد المعاد جـ ١ ص ٢٤٧ .

(٢) ابن تيمية لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة / ٤٦٨ .

(أ) فتوى الصحابة فى حياة الرسول :

أفتى الصحابة فى حياة الرسول ، ووافق الرسول على فتاويهم ، فكانت فتاويهم تصبح تشريعاً بموافقته عليه السلام ؛ لأنه ليس لأحد حق فى التشريع فى حياته عليه السلام ومثال ذلك ما ذكره ابن القيم من فتوى على بن أبى طالب رضى الله عنه فى أربعة سقطوا فى بئر ، فتعلق بعضهم ببعض ، فهلكوا . قال : « ذكر الإمام أحمد والبزار وغيرهما أن قوما احتفروا بئرا باليمن ، فسقط فيها رجل فتعلق بآخر ، والثانى بالثالث ، والثالث بالرابع ، فسقطوا جميعاً ، فماتوا ، فارتفع أولياؤهم إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه ، فقال : اجمعوا من حضر البئر من الناس ، وقضى للأول بربع الدية ؛ لأنه هلك فوقه ثلاثة ، وللثانى بثلثها ؛ لأنه هلك فوقه اثنان وللثالث بنصفها ، لأنه هلك فوقه واحد ، وللرابع بالدية تامة ، فأتوا رسول الله ﷺ العام القابل ، فقصوا عليه القصة . فقال : « هو ما قضى بينكم[1] » .

ولما كان على — رضى الله عنه — باليمن أتاه ثلاثة يختصمون فى غلام ، فقال كل منهم : هو ابنى ، فأقرع على بينهم ، وجعل الولد لمن خرجت له القرعة وجعل عليه للرجلين ثلثى الدية ، فبلغ ذلك النبى ﷺ ، فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء على رضى الله عنه[2] .

---

(١) زاد المعاد جـ ٣ ص ٢٧١ ، ٢٧٢ .
(٢) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٤٥ .

وكما أقرهم على فتواهم لغيرهم أقرهم على اجتهادهم فى شئونهم الخاصة ، ومن ذلك أنه أقر الصحابيين اللذين سافرا ، وحضرت الصلاة ، ولم يكن معهما ماء ، فصليا ، ثم وجدا الماء فى الوقت ، فأعاد أحدهما ، ولم يعد الآخر ، فصوبهما ، وأقرهما على ما فعلا ، وقال للذى لم يعد : « أصبت السنة ، وأجزأتك صلاتك » وقال للآخر : لك الأجر مرتين[1] »

(ب) فتوى الصحابة بعد الرسول :

هذا أصل من أصول التشريع الإسلامى أخذ به جمهور الفقهاء ، وخالفهم قليل ، وممن خالف الشوكانى والغزالى ، وقد كان ابن القيم من الفقهاء الذين يأخذون بفتاويهم وسأوضح ذلك فيما يأتى : —

(ج) منزلة الصحابة :

يرى ابن القيم أن الصحابة أفقه الأمة وأصفاهم ذهنا لمشاهدتهم التنزيل ومعرفة مقاصد الرسول ، وأن رأيهم لذلك هو الرأى المحمود ، وأن غيرهم لا يساويهم ، ولا يدنو منهم . ثم يستدل على منزلتهم فى التشريع بموافقة القرآن لبعضهم فى رأيه فيقول : « والمقصود أن أحدا ممن بعدهم لا يساويهم فى رأيهم ، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرأى ، فينزل القرآن بموافقته كما رأى عمر فى أسارى بدر أن تضرب أعناقهم ، فنزل القرآن بموافقته ، ورأى أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى ، فنزل القرآن بموافقته ، وقال لنساء النبى ﷺ لما اجتمعن فى الغيرة عليه : « عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيرا منكن مسلمات مؤمنات » فنزل القرآن بموافقته ، ولما توفى عبد الله بن أبى قام رسول الله ﷺ ليصلى عليه ، فقام عمر ، فأخذ بثوبه فقال : يارسول

---

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٤٥ .

والله إنه منافق ، فصلى عليه رسول الله ﷺ ، فأنزل الله عليه : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ، ولا تقم على قبره » .

ولما اختلفوا إلى ابن مسعود شهراً فى المفوضة قال : أقول فيها برأيى . فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان ، والله ورسوله برى منه ، أرى أن لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط ، ولها الميراث ، وعليها العدة ، فقام ناس من أشجع فقالوا : نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى فى امرأة منا يقال لها : بروع بنت واشق مثل ما قضيت به ، فما فرح ابن مسعود بشىء بعد الإسلام فرحة بذلك » ، وحقيق بمن كانت آراؤهم بهذه المنزلة أن يكون رأيهم لنا خيرا من رأينا لأنفسنا(١) .

من هذا يبدو لنا مقدار حرصه على الأخذ بفتوى الصحابى واعتبار رأيهم خيراً من آراء غيرهم ؛ لأنهم توفر لهم من أسباب المعرفة ما لم يتوفر لغيرهم ، حتى نضج رأيهم ، فكان القرآن يوافقه ، وكانت سنة رسول الله تؤيده كما ظهر مما تقدم ، ولحرصه على الأخذ بفتوى الصحابى ساق الأدلة المتعددة على حجيتها فنذكر منها ما يأتى : —

(د) الأدلة : على صحة قول الصحابى :

١ — استدل بقوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار الذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ، ورضوا عنه ، وأعد لهم جنات تجرى تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم » .

قال : وجه الدلالة أن الله تعالى أثنى على من اتبعهم ، فإذا قالوا قولا ، فاتبعهم متبع فيه قبل أن يعرف صحته فهو متبع لهم ، فيجب أن يكون محموداً

---

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٩١ — ٩٤ .

على ذلك وأن يستحق الرضوان ، ولو كان اتباعهم تقليداً محضاً كتقليد المفتين، لم يستحق من اتبعهم الرضوان إلا أن يكون عاميا ، فأما العلماء المجتهدون فلا يجوز لهم اتباعهم حينئذ .

٢ — ثبت عن النبي ﷺ فى الصحيح من وجوه متعددة أنه قال : « خير القرون القرن الذى بعثت فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم »

٣ — روى ابن عيينة عن عبد الله بن أبى يزيد قال : كان ابن عباس إذا سئل عن شيء ، وكان فى القرآن أو السنة قال به ، وإلا قال بما قال به أبو بكر وعمر ، فإن لم يكن قال برأيه .

٤ — روى أبو داود وابن ماجة من حديث ابن إسحاق عن مكحول عن عفيف بن الحارث عن أبى ذر قال : مر فتى على عمر رضى الله عنه فقال عمر : « نعم الفتى قال : فتبعه أبو ذر فقال : يافتى استغفـــــــــر لى فقال : يا أبا ذر أستغفر لك وأنت صاحب رسول الله ﷺ ؟ قال : استغفر لى قال : لا أو تخبرنى قال إنك مررت على عمر فقال : نعم الفتى ، وإنى سمعت النبى ﷺ يقول : إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » .

بهذه النصوص يستدل ابن القيم على أن الصحابة خير القرون ، وإذا كانوا خير القرون كان الحق معهم لا مع غيرهم ، كما نعرف رجوع ابن عباس إلى فتوى أبى بكر وعمر فغير ابن عباس أولى باتباع الصحابة ، كما دلنا الحديث الأخير على أن الحق جعله الله على لسان عمر وقلبه ، فإذا كان كذلك وجب اتباعه . غير أن الآية ليست نصاً فى كل الصحابة ، لأنها خصت السابقين من المهاجرين والأنصار ومتبعيهم ، فالظاهر أنها لا تقوم حجة بالنسبة للصحابة غير المهاجرين والأنصار ، كذلك ماورد عن ابن عباس لا ينهض دليلا على أن فتوى الصحابة جميعاً حجة ، وذلك لأنه كان يقول برأيه فى غير فتوى

أبي بكر وعمر من الصحابة ، وحينئذ لا يكون اتباعه قول أبي بكر وعمر خاصة دليلا على حجية فتوى الصحابة جميعاً[1] ومن الأدلة التي ساقها هذا الدليل العقلي الذي يقطع بالأخذ بقول الصحابي قال : « فتلك الفتوى التي يفتي بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه : —

أحدها — أن يكون سمعها من النبي ﷺ .

الثاني — أن يكون سمعها ممن سمعها منه .

الثالث — أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهما خفي علينا .

الرابع — أن يكون اتفق عليها ملؤهم ، ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده .

الخامس — أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل ، فيكون فهم مالا نفهمه نحن ، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها .

السادس — أن يكون فهم ما لم يرده الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وأخطأ في فهمه ، والمراد غير ما فهمه ، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة ، ومعلوم قطعا أن وقوع احتمال الظن من خمسة أوجه أغلب على

---

(١) ارجع إلى أصول الفقه ٤٤٢ فقد قال ما يؤيد ما ذكرته : « والحق أن الأدلة التي أقاموها على هذه الحجة لا تفيد غلبة الظن فضلا عن القطع اللازم في هذه الأصول فالراجح ما رآه الغزالي من أن الحجة إنما هي فيما ثبت عن رسول الله عليه السلام ، والصحابي ليس محجورا عليه أن يستنبط ويقيس » .

الظن من وقوع احتمال واحد معين . . . وذلك يفيد ظنا غالباً قويا على أن الصواب فى قوله دون مخالفه من أقوال من بعده ، وليس المطلوب إلا الظن الغالب والعمل به متعين »[1] .

هـ — فتوى الصحابى إذا لم يعرف له مخالف :

كان ابن القيم يعتبر فتوى الصحابى إذا لم يعرف له مخالف حجة مقتفياً فى هذا الإمام أحمد قال ابن القيم معددا الأصول التى اعتمد عليها الإمام أحمد : « فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعدها إلى غيرها ، ولم يقل : إن ذلك إجماع ، بل من ورعه فى العبارة يقول : لا أعلم شيئاً يدفعه ، وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع من الصحابة لم يقدم عليه عملا ولا رأيا ولا قياساً[2] » .

فالإمام أحمد يأخذ بفتوى الصحابى الذى لا يعلم له مخالف ، وقد نهج نهجه ابن القيم ، فاعتبر فتواه التى لا يخالفه صحابى فيها حجة سواء اشتهرت أم لم تشتهر ، وإليك نص عبارته : « وإن لم يخالف الصحابى صحابى آخر فإما أن يشتهر قوله فى الصحابة أولا يشتهر ، فإن اشتهر فالذى عليه جماهير الطوائف من الفقهاء ، أنه إجماع وحجة ، وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم هل اشتهر أم لا ؟ ، فاختلف الناس هل يكون حجة أم لا ؟ فالذى عليه جمهور الأمة أنه حجة[3] » .

من هذا يظهر لنا أنه يرى فتوى الصحابى حجة ، ويعتبرها إجماعا وحجة إن اشتهرت ، وإن لم تشتهر أو لم يعلم هل اشتهرت أم لا فهى حجة ، فهى على كلا الاحتمالين حجة غير أنها إذا اشتهرت تكون إجماعا ، وهذا إجماع سكوتى .

(١) ارجع إلى إعلام الموقعين جـ ٣ من ٣٨١ ص إلى ٤٠٢ تجد الأدلة مبسوطة .
(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣٣ ، ٣٤ .
(٣) إعلام الموقعين ٣/ ٣٧٩ .

و — هل التزم ابن القيم فى بحثه اتباع فتوى الصحابى إذا لم يعرف له مخالف ؟

هذا ، وإن من يتتبع كتابة ابن القيم يجده لم يخرج عن هذا المنهج ، فقد أخذ بفتوى الصحابى إذا لم يعرف له مخالفاً ، وأولى من هذا بالقبول إجماعهم على قول ، ومثال هذا أخذه بإيجاب نفقة الزوجة عن المدة الماضية إذا طلقها الزوج وعدم إيجاب النفقة عما مضى للقريب قال مفرقا بينهما : « الرابع أن الصحابة رضى الله عنهم أوجبوا للزوجة نفقة ما مضى ؟ ولا يعرف عن أحد منهم قط أنه أوجب للقريب نفقة ما مضى ، فصح عن عمر رضى الله عنه أنه كتب إلى أمراء الأجناد فى رجال غابوا عن نسائهم ، فأمرهم بأن ينفقوا أو يطلقوا ، فإن طلقوا بعثوا بنفقة ما مضى ، ولم يخالف عمر رضى الله عنه فى ذلك منهم مخالف »[1] فهو يستدل بقول الصحابة مجتمعين كما يستدل بما قاله عمر ، ولم يخالفه أحد ويلاحظ أن ابن القيم لا يستدل بما سبق على وجوب النفقة للزوجة عما مضى مطلقا ، بل يفرق بين عودة الزوج إلى معاشرة زوجته ، فلا تجب عليه نفقة المدة الماضية ، وبين طلاق المرأة ، فتجب لها نفقة ما مضى وفى ذلك يقول : « وإنما أمر عمر بن الخطاب رضى الله عنه الأزواج إذا طلقوا أن يبعثوا بنفقة ما مضى ولم يأمرهم إذا قدموا أن يفرضوا نفقة ما مضى ، ولا يعرف ذلك عن صحابى البتة ، ولا يلزم من الإلزام بالنفقة الماضية بعد الطلاق وانقطاع الزوجية بالكلية الإلزام بها إذا عاد الزوج إلى النفقة ، والإقامة ، واستقبل الزوجة بكل ما تحتاج إليه ، فاعتبار أحدهما بالآخر غير صحيح ، ونفقة الزوجة تجب يوماً بيوم فهى كنفقة القريب ، وما مضى فقد استغنت عنه بمضى وقته ، فلا وجه لإلزام الزوج به ، وذلك منشأ العداوة والبغضاء بين الزوجين : وهو

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢١٦ .

ضد ما جعله الله بينهما من المودة والرحمة ، وهذا القول هو الصحيح المختار الذى لا تقتضى الشريعة غيره[1] » . وإن هذا الاتفاق بين الصحابة كان يظهر أحياناً ، وحينا كان يبدو اختلاف ؛ والحقيقة أنه لا اختلاف ، فكان ابن القيم يوجه الآراء المنقولة عن الصحابة ، ويبين أن هذا التعارض فى الظاهر لا أساس له ومثال ذلك ماذكره فى الرجل يقتل رجلا فى داره ، ويدعى أنه وجده مع امرأته ، فإن هذا القاتل يقتل قصاصا ؛ لأنه لو قبلت دعواه لأهدرت الدماء ، وكان هذا سبباً فى قتل الرجل من شاء ، ثم يتخلص بدعوى أنه وجده مع امرأته ، ثم ذكر ماروى عن عمر : وهو أنه لا يقتل ، وما روى عن على : وهو أنه يقتل ، ثم وفق بينهما ، فقال : « فظن بعض الناس أن هذا خلاف بين الصحابة ، ولكن الحقيقة أنه لا خلاف ، وبيان ذلك أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه بينما هو يتغذى إذ جاءه ، رجل يعدو ، وفى يده سيف ملطخ بدم ووراءه قوم يعدون ، فجاء حتى جلس مع عمر رضى الله عنه فجاء الآخرون فقالوا : يا أمير المؤمنين إن هذا قتل صاحبنا ، فقال له عمر رضى الله عنه : ما تقول ؟ فقال : ياأمير المؤمنين إنى ضربت فخذى امرأتى ، فإن كان بينهما أحد فقد قتلته ، فقال عمر رضى الله عنه : ماتقولون ؟ فقالوا : ياأمير المؤمنين إنه ضرب بالسيف ، فوقع فى وسط الرجل وفخذى المرأة ، فأخذ عمر رضى الله عنه سيفه ، فهزه ، ثم دفعه إليه وقال : « إن عادوا فعد » ، فهذا مانقل عن عمر رضى الله عنه ، وأما على كرم الله وجهه فسئل عمن وجد مع امرأته رجلا ، فقتله فقال : « إن لم يأت بأربعة شهداء فليعط برمته » .

قال ابن القيم : « وأنت إذا تأملت حكميهما لم تجد بينهما اختلافا فإن عمر رضى الله عنه إنما أسقط عنه القود لما اعترف الولى بأنه كان مع امرأته والصحيح

---

(١) زاد المعاد جـ ٤ ص ٢١٧ مطبعة صبيح .

أن البينة متى قامت بذلك أو أقر به الولى سقط القصاص محصنا كان أو غيره ، وعليه يدل كلام على كرم الله وجهه : فإنه قال : « فمن وجد مع امرأته رجلا، فقتله إن لم يأت بأربعة شهداء فليعط برمته[1] ». فلا خلاف بين على وعمر رضى الله عنهما ، لأن المسألة خاضعة لحكم واحد وكل منهما نفذ ما يقضى به هذا الحكم وذلك أن القاتل يقتل قصاصا إلا إذا قامت بينة تثبت أن المقتول كان يزنى بزوجة القاتل أو اعترف ولى القتيل بأنه كان يزنى بها فلا قصاص ، فأمير المؤمنين عمر أسقط القصاص لاعتراف الولى ، والإمام على قضى بالقصاص إن لم يأت بأربعة شهود .

ولولا أن ابن القيم أراد أن يبين السبب الخاص الذى جعل عمر لا يقتل من قتل الزانى بامرأته . وهو اعتراف الولى فى حين أن علياً أمر بقتله ما لم يأت بأربعة شهود — لأمكنه أن يكتفى بالأصل العام الخاص بمثل هذه المسألة كما يدل على هذا الحديث الثابت فى الصحيحين الذى رواه سهل بن سعد الدال على أن عويمر العجلانى قال لعاصم بن عدى : « أرأيت لو أن رجلا وجد مع امرأته رجلا أيقتله فتقتلونه أم كيف يفعل ؟ فسل لى رسول الله ﷺ ، فسأل رسول الله ﷺ فكره رسول الله ﷺ مثل هذه المسائل ، وعابها حتى كبر على عاصم ما سمع من رسول الله ﷺ ، ثم إن عويمراً سأل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال : « قد نزل فيك وفى صاحبتك قرآن ، فاذهب ، فأت بها ، فتلاعنا عند رسول الله ﷺ[2] » .

هذا الحديث لم ينف قتل القاتل فى هذه الحال فيبقى حكم القصاص على أصله محافظة على الدماء ، وإلا لادعى أناس وجود قتلاهم فى بيوتهم توصلا إلى

---

(١) زاد المعاد ج ٤/ ١٦٠ .
(٢) زاد المعاد ٤/ ١٣٢ ، ١٣٣ .

سقوط القصاص إلا إذا قامت بينة أو اعترف الولى فلا قصاص كما تقدم ، ولكن ابن القيم لم يكتف بهذا بل حاول التوفيق بين رأيى الصحابيين حتى لايدع ثغرة فى المسألة .

ز — الاختيار من فتوى الصحابة إذا اختلفوا :

قد يختلف الصحابة فى فتواهم ، ولا بد للفقيه من الاختيار من بينها إذ لا يمكنه العمل بها جميعاً عند الاختلاف الذى لايتأتى معه التوفيق بينها ، وهذا الاختيار سار عليه الفقهاء ، فالشافعى كان يختار منها مايجده أقرب إلى النصوص كأخذه برأى زيد بن ثابت فى إنكار رد مابقى من الفروض على أصحاب الفروض وقال : يصرف على جماعة المسلمين ، لأن النصوص جاءت بالفروض ، ولم تأت بالرد . أو يختار مايجده أقرب إلى القياس كأخذه بالرأى القائل بميراث الجد مع الإخوة لأن الأخ ابن الأب والجد أبو الأب والابن مقدم على الأب ، ولم يأخذ بالرأى القائل بحجب الجد للإخوة قال الشافعى : « فلما اختلفوا فيه ، إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسوله ، أو قياساً عليهما أو على واحد منهما[1] » وأبو حنيفة كان يختار منها ما يشاء ، ويدع ما يشاء قال : « آخذ بكتاب الله ، فإن لم أجد فى كتاب الله فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم أجد فى كتاب الله ولاسنة رسول الله ﷺ أخذت بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فأما إذا انتهى الأمر — أوجاء — إلى إبراهيم ، والشعبى وابن سيرين والحسن وعطاء ، وسعيد ابن المسيب — وعدد رجالا — فقوم اجتهدوا ، فاجتهد كما اجتهدوا[2] » .

---

(١) الرسالة ص ٥٦٢ ، الشافعى من ص ٣٠٦ — ٣١١ .

(٢) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٦٨ .

فهو يختار من أقوال الصحابة . أما أقوال التابعين فلا يأخذ بها ، بل يجتهد كما اجتهدوا . ولبيان موقف ابن القيم من فتاوى الصحابة إذا اختلفوا أعرض بين يدى القارىء نصوصاً وردت عنه ترشدنا إلى ما نريد من بيان منهجه ومنهج ابن حنبل .

قال ابن القيم :

« إذا قال الصحابى قولا فإما أن يخالفه صحابى آخر أو لا يخالفه ، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة عن الآخر ، وإن خالفه أعلم منه كما إذا خالف الخلفاء الراشدين أو بعضهم غيرهم من الصحابة فى حكم ، فهل يكون الشق الذى فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجة على الآخرين فيه قولان للعلماء ، وهما روايتان عن الإمام أحمد ، والصحيح أن الشق الذى فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر ، فإن كان الأربعة فى شق فلا شك أنه الصواب ، وإن كان أكثرهم فى شق فالصواب فيه أغلب ، وإن كانوا اثنين واثنين فشق أبى بكر وعمر أقرب إلى الصواب ، فإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبى بكر وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما اختلف فيه الصحابة وعلى الراجح من أقوالهم[1] » فهو يقدم قول الأعلم على من دونه ، ولما كان الخلفاء أكثر علما من غيرهم قدمهم عليهم ، فإن اختلف الخلفاء قدم أبو بكر وعمر على غيرهم فإن اختلف أبو بكر قدم أبا بكر لكثرة علمه لسبقه إلى الإسلام، وقد شهد عمر لأبى بكر بالتقدم يوم بيعة السقيفة إذ قال: « وقد كنت زورت فى نفسى حديثا. ولكن جاء حديث أبى بكر خيرا منه».

ومثال ما ذكره ابن القيم فى تقديم رأى بعض الصحابة على البعض باعتبار

---

(١) إعلام الموقعين جـ ١/٣١ .

عليهم ما ذكره فى تقديم قول الصحابة على قول عائشة ، وهذا يدل على أنه فى بحثه العلمى لم يخالف منهجه الذى وضعه للبحث فهو يناقش من قال : « إن القرء هو الطهر محتجاً بقول عائشة » : « القرء الطهر » «والنساء أعلم بهذا من الرجال» فيناقشه مبيناً أن نزول الأحكام فى شأن النساء لا يفيد أنهن أعلم بها من الصحابة ، وإلا كانت كل آية تنزل فى النساء تكون النساء أعلم بها من الرجال ، ويجب على الرجال تقليدهن وكيف يكون ذلك ؟ ، ومدار العلم بالوحى على الفهم والمعرفة ، ووفور العقل ، والرجال أحق بهذا من النساء ، وأوفر نصيباً منه ، بل لا يكاد يختلف الرجال والنساء فى مسألة إلا كان الصواب فى جانب الرجال ، وكيف يقال : « إذا اختلفت عائشة — رضى الله عنها - وعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود — رضى الله عنهم — إن الأخذ بقول عائشة — رضى الله عنها — أولى[1] ؟ .

وقد بين ابن القيم التخير من أقوال الصحابة ، فجعل أساسه مايراه أقرب إلى الكتاب والسنة إذ يقول فى بيان أصول أحمد : « إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم ، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ، ولم يجزم بقول ، قال إسحاق بن إبراهيم بن هانىء فى مسائله : « قيل لأبى عبد الله : يكون الرجل فى قومه ، فيسأل عن الشىء فيه اختلاف » ؟ قال : « يفتى بما وافق الكتاب والسنة وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه[2] » .

فابن حنبل إذا لم يمكنه تقديم أحد الرأيين توقف فى المسألة أو كان له رأيان ، فإذا روى فى المسألة عن الصحابة رأيين رواهما قال ابن القيم : « ومن تأمل

---

(١) زاد المعاد ج ٣ ص ٢٨٥ .

(٢) إعلام الموقعين ١/٣٠٤ .

فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الأخرى ، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة ، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه فى المسألة روايتان وكان تحريه لفتاوى الصحابة كتحرى أصحابه لفتاويه ونصوصا بل أعظم[1] » .

من هذه النصوص يبدو لنا أن كلا من ابن حنبل وابن القيم يرى أن فتاوى الصحابة إذا اختلفوا على مراتب ثلاث : ـ

أولا — تقدم فتوى الصحابة باعتبار ما يتصف به قائلها من علم ومعرفة بأحوال الرسول وفتاويه ففتاوى الخلفاء الراشدين مقدمة على غيرها لأنهم أعلم من غيرهم وفتاوى أبى بكر وعمر مقدمة على فتاوى على وعثمان ، وفتاوى أبى بكر مقدمة على فتاوى عمر .

ثانياً ـ إذا كان الصحابة فى درجة واحدة قدم من فتاويهم أقربهما إلى الكتاب أو السنة .

ثالثاً ـ إذا لم يتيسر التقديم باعتبار منزلة الصحابى بأن كانوا فى درجة واحدة ، ولم يتيسر التقدم باعتبار القرب من الكتاب والسنة أخذ بالقولين وكان لهما فيها قولان .

(ج) ابن القيم وتفسير الصحابة القرآن :

ولا يقتصر ابن القيم فى الأخذ بقول الصحابة على فتاويهم فى الأحكام الفقهية بل كان يعتقد بآرائهم فى تفسير القرآن ، واستدل على ذلك بما رآه بعضهم من أن تفسيره فى حكم المرفوع ، قال أبو عبد الله الحاكم فى مستدركه :

---

(١) اعلام الموقعين ٣١/١ .

« وتفسير الصحابي عندنا في حكم المرفوع » ، وقد وجه هذا الكلام ابن القيم بقوله : « إنه يقصد أنه مثل المرفوع في الاستدلال به والاحتجاج لا أنه إذا قال الصحابي في الآية قولا فلنا أن نقول : « هذا القول قول رسول الله ﷺ أو قال رسول الله ﷺ وله وجه آخر : « وهو أن يكون في حكم المرفوع ؛ لأن رسول الله ﷺ بين لهم معاني القرآن ، وتشره لهم كما وصفه تعالى بقوله : « لتبين للناس ما نزل إليهم » ، فبين لهم القرآن بياناً شافياً كافياً [1] » .

وقد اعتبر ابن القيم هذا التفسير من قسم الرأي المحمود لتسهيله طريق الاستنباط من النص ، وهو فهم يؤتيه الله لمن يشاء من عباده ، ومثل لهذا بما رآه الصحابة في العول في الفرائض عند تزاحم الفروض ، وبرأيهم في مسألة زوج وأبوين قالوا : « إن للأم ثلث ما بقي بعد فرض أحد الزوجين » ، وبرأيهم في توريث المبتوتة في مرض الموت ، وبرأيهم في الكلالة . قال الإمام أحمد : حدثنا يزيد بن هرون عن عاصم الأحول عن الشعبي قال : « سئل أبو بكر عن الكلالة فقال : إني سأقول فيها برأيي ، فإن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان أراه ما خلا الوالد والولد » فإن قيل : كيف يجتمع هذا مع ما صح عنه من قوله : « أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي ؟ وكيف يجامع هذا الحديث القائل : « من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » فالجواب : «أن الرأي نوعان : أحدهما :رأي مجرد لا دليل عليه ،بل هو خرص وتخمين ، فهذا الذي أعاذ الله الصديق والصحابة وغيرهم منه .

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٤٠٣ بتصرف .

الثانى : رأى مستند إلى استدلال واستنباط من النص وحده أو من نص آخر معه ، فهذا من ألطف فهم النصوص وأدقه ، ومنه رأيه فى الكلالة أنها ما عدا الوالد والولد ؛ فإن الله سبحانه ذكر الكلالة فى موضوعين من القرآن ، ففى أحد الموضعين ورث معها الأخ والأخت من الأم ، ولا ريب أن هذه الكلالة ما عدا الوالد والولد .

والموضع الثانى ورث معها ولد الأبوين أو الأب النصف والثلثين ، فاختلف الناس فى هذه الكلالة ، والصحيح فيها قول الصديق الذى لا قول سواه ، وهو الموافق للغة العرب كما قال الشاعر :

ورثتم قناة المجد لا عن كلالة .·. عن ابنى مناف عبد شمس وهاشم

أى إنما ورثتموها عن الآباء والأجداد لا عن حواشى النسب وعلى هذا فلا يرث ولد الأب أو الأبوين لا مع أب ولا مع جد كما لم يرثوا مع الابن ولا ابنه ، وإنما ورثوا مع البنات لأنهم عصبة ، فلهم ما فضل عن الفروض [1] » .

ولكن جاء عن الصحابة تفسير يخالف الأدلة الثابتة ، وذلك كتفسير ابن مسعود الدخان بأنه الأثر الذى نتج عن الجوع الشديد والقحط فى حين أن النبى ﷺ قد فسره بدخان يأتى قبل يوم القيامة ، وهو من علامات الساعة .

وكتفسير عمر قوله تعالى : « أسكنوهن من حيث سكنتم » الآية ، وقوله تعالى : « لينفق ذو سعة من سعته » الآية بأنهما تشملان الرجعية والبائنة فى حين أن السنة الصحيحة فى البائنة تخالف هذا التفسير ، فقد روت فاطمة بنت قيس أن زوجها أبت طلاقها ، فقال لها رسول الله ﷺ : « لا سكنى

(١) إعلام الموقعين ١/٩٥ ، ٩٦ .

ذلك ولا نفقة[1] » . وكتفسير على بن أبى طالب قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذورون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » . بأنها عامة فى الحامل والحائل ، فقال : « تعتد الحامل أبعد الأجلين » مع أن السنة الصحيحة بخلافه ، فقد روت سبيعة الأسلمية ما يخالفه[2] . وكتفسير ابن مسعود قوله تعالى : « وأمهات نسائكم ، وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » بأن الصفة (اللاتى دخلتم بهن) لنسائكم الأولى والثانية ، فلا تحرم أم المرأة حتى يدخل بها ، والصحيح خلافه ؛ فالمرأة تحرم بالعقد على ابنتها ، والصفة راجعة إلى نسائكم الثانية لا الأولى ، ويجيب ابن القيم عن هذا بأنا نأخذ بتفسير الصحابى إذا لم يخالفه صحابى آخر ، ولم يوجد نص يخالفه ، وهذه الأمثلة قد فقدت الشرطين ، فلا نعتد بواحد منها ، فتفسيره نظير فتواه ، فكما نعتد بفتواه حيث لا يوجد نص ، ولا مخالفة لأحد من الصحابة له فكذلك نعتد بتفسيره عند عدم النص وعدم مخالفة غيره من الصحابة ، وكما نرفض الفتوى المخالفة للنص كذلك نرفض التفسير المخالف للنص[3] فتفسير ابن مسعود خالف نص الآية : « وأمهات نسائكم » الآية ؛ لأن كلمة « نسائكم » الأولى مطلقة فأم المرأة تحرم بمجرد العقد ؛ فإذا قال ابن مسعود : « يشترط لتحريمها الدخول » كان قوله مخالفاً نص الآية ولا يمكن اعتبار قيد الدخول راجعاً إلى المعطوف عليه ؛ لأن القيد فى المعطوف لا يكون قيدا فى المعطوف عليه ، على أنا لو اعتبرنا هذا القيد راجعا إلى

---

(١) الكشف ٤/ ١١١ الطبعه الأولى سنة ٣٥٤ بطبعة مصطفى محمد ، وزاد الميعاد ٤/ ٢٢٥ ، ٢٢٦ مطبعة صبيح .

(٢) روت سبيعة الأسلمية أنها وضعت بعد وفاة زوجها بليال ، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ، فاستأذنته أن تنكح ، فأذن لها » زاد الميعاد ٤/ ٢٦٣ .

(٣) إعلام الموقعين ٣ / ٤٠٤ .

المعطوف والمعطوف عليه معا لزم استعمال حرف الجر (مِنْ) فى معنيين مختلفين : البيان بالنسبة لنسائكم الأولى ، والابتداء بالنسبة لنسائكم الثانية. وهذا غير موجود فى اللغة[1] .

ط – منزلة فتوى الصحابة :

فتوى الصحابى مؤخرة عن الكتاب والسنة الصحيحة ، ومقدمة على الحديث المرسل والضعيف ، وقد سار على هذا أحمد وابن القيم مبيناً أصول أحمد : « فإذا وجد النص أفتى بموجبه . ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان ، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر فى المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس[2] ، ولا إلى خلافه فى التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر[3] ، ولا إلى خلافه فى استدامة المحرم الطيب الذى تطيب به قبل إحرامه لصحة حديث عائشة فى ذلك[4] .

---

(١) فتح التقدير ٢/٣٠٨ .

(٢) روت فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثا ، فلم يجعل لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ، خالف عمر هذا فأخذ أحمد بالحديث وترك فتوى عمر زاد المعاد ٤/٢٢٦ .

(٣) عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه قال : « جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال : إنى أجنبت ، فلم أصب الماء ، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب : « أما تذكر أنا كنا فى سفر أنا وأنت ، فأما أنت فلم تصل ، وأما أنا فتمعكت ، فصليت ، فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إنما يكفيك هكذا ، فضرب النبى بكفيه الأرض ، ونفخ فيهما ، ثم مسح بهما وجهه وكفيه » صحيح البخارى الجزء الأول — باب التيمم ص ٧٥ . فهذا يفيد أن التيمم يكون بضربة واحدة يمسح بها وجهه ويديه إلى الكفين ، ولو كان التيمم جنباً وخالف عمر ، فاشترط الضربتين والمسح إلى المرفقين ، فأخذ أحمد بالحديث دون فتوى عمر ، وهذا الحديث جاء كذلك فى نيل الأوطار للشوكانى ١/٢٨٧ .

(٤) عن عائشة قالت : « كنت أطيب النبى صلى الله عليه وسلم عند إحرامه بأطيب ما أجد » وفى روايه : « كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يحرم تطيب بأطيب ما يجد ثم أرى وبيص الدهن فى رأسه ولحيته بعد ذلك » الوبيص : البريق . نيل الأوطار للشوكانى ٤/٣٢٠ .

ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف لصحة الحديث بخلافه[1] ، ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر كذلك[2]. وهذا كثير جداً[3] .

يبدو لنا مما تقدم أن رأى الصحابى يؤخر عن النص ، وهذا حق ، فإن قول الصحابى إنما استمد حياته وقوته من ملازمة الصحابى الرسول، واقتباسه من الكتاب والسنة ، فإذا خالفهما لم يلتفت إليه لعدم عصمته ، وهذا ماسار عليه أحمد ، فقد أخذ بالنص ، ولم يلتفت إلى آراء الصحابة المخالفة له ، وهذا هو رأى ابن القيم كذلك ، ولو كان ابن القيم يخالف أحمد لوجدناه يعارضه كما هو دأبه فى كل مسألة يخالف فيها ، فإنه يكر على خصمه بالحجج الدالة على رأيه والمفندة لرأى خصمه لا يعرف الهوادة والمهادنة .

وإذا كان أحمد يقدم فتوى الصحابى على المرسل فلا يتبادر إلى الذهن أنه يقدمه على مرسل الصحابى ومرسل التابعى ، بل يقدمه على مرسل التابعى فقط . أما مرسل الصحابى وهو الحديث الذى رواه صحابى دون أن يذكر الصحابى الذى نقله إليه عن الرسول وكان ذلك الصحابى الراوى للحديث غير موجود مع النبى وقت قوله هذا الحديث — فإن فتوى الصحابى لا تقدم عليه ،

---

(١) يرى ابن عباس إنكار الربا فى غير النسيئة ، وكان يقول : « إنما الربا النسيئة » ، وهذا يخالف حديث ربا الفضل الذى رواه عبادة بن الصامت عن النبى صلى الله عليه وسلم « الذهب بالذهب والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » نيل الأوطار ٢٠٤/٥ . فأخذ أحمد بالحديث وترك رأى ابن عباس .

(٢) ورد النهى عن أكل لحوم الحمر بالحديث الذى رواه ابن عمر . « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية » نيل الأوطار ١١٧/٨ . وبالحديث الذى رواه جابر : « إن النبى صلى الله عليه وسلم نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية ، وأذن فى لحوم الخيل » نيل الأوطار ١١٥/٨ :

(٣) إعلام الموقعين ٣٢/١ .

لأن هذا النوع من الإرسال فى قـوة الحديث الصحيح المتصل ، وذلك لأن فتوى الصحابى قوله ، ومرسل الصحابى قول النبى ، وقول النبى مقـدم على ما سواه .

أما تقديم قول الصحابى على مرسل التابعى فلأن الصحابى لـما شاهد ما لم يشاهـده غيره من نزول الوحى ومن إفتاء الرسول كان قوله أقوى من غيره من التابعين ، والحديث المرسل يجوز أن يكون الراوى الذى سقط منه صحابيا أو تابعيا ، وهذا التابعى يحتمل أن يكون أهلا للرواية أو غير أهل لهـا ، فمع هذا الاحتمال لم يقو على معارضة فتوى الصحابى ومثل المرسـل الحديث الضعيف(١) .

(ى) فتوى الصحابى بين القبول والرفض :

لا أترك هذا المقام إلا إذا وضعت بين يدى القـارىء بيانا عن بعض الآخذين بقول الصحابى وتعقيبه برأى من لا يأخذون بقوله وبيان وجهة نظرهم :

ممن أخذ بفتوى الصحابى الشافعى وأبو حنيفة أما الشافعى فقد نقل عنه أنه قال : « ما كان الـكتاب والسنة موجودين فلا عذر فى العدول عنهما ، فإن لم يكونا صرنا إلى أقاويل الصحابة أوواحد منهم ، وقول الأئمة : أبى بكر وعمر وعثمان أحب إلينا إذا صرنا إلى التقليد ، لأن قول الإمام مشهور يلزم الناس به ، فهو أرجح . من فتاوى تقع فى البيوت أو المجالس الخاصة ، ولا يعنى الناس بها عنايتهم بقول الإمام ، وقد يأخذون بهـا ، وقد يدعون . كل ذلك إذا لم يتضمن الاختلاف بين الصحابة دليلا على ما هو الأقرب إلى الـكتاب والسنة من آرائهم ، وإلا اتبعنا القول الذى معه الدلالة » .

---

(١) ابن حنبل ص ٥١ بتصرف .

وأما أبو حنيفة فنقل عنه أنه قال « : إذا جاء الخبر عن النبي ﷺ فعلى الرأس والعين ، وإذا جاء عن الصحابة نختار من قولهم ، وإذا جاء عن التابعين زحمناهم [1] » ، وذهب بعض المتأخرين من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة وأكثر المتكلمين إلى أنه ليس بحجة ؛ لأن الصحابي مجتهد من المجتهدين يجوز عليه الخطأ ، فلا يجب تقليده ، ولا يكون قوله حجة كسائر المجتهدين ؛ ولأن الأدلة الدالة على بطلان التقليد تعم تقليد الصحابة ومن دونهم ؛ لأن الأدلة قد انحصرت فى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب ، وقول الصحابي ليس واحد منها ؛ ولأن امتيازه بالفضل والعلم والتقوى لا يوجب اتباعه على مجتهد آخر من علماء التابعين .

والمختار عند الحنفية التفصيل : —

١ — فإن كان ما روى عن الصحابي لا يدرك بالرأى فهو حجة باتفاق ؛ لأن الصحابي لا يقول بمثل هذا إلا إذا كان قد سمع فيه شيئاً عن رسول الله ﷺ ، ومثال هذا ما روى عن الصحابي من التقدير كأكثر مدة الحمل وأقل المهر .

٢ — إذا كان ما روى عن الصحابة يدرك بالرأى ، ولكنه اشتهر ، ولم يعرف له مخالف — فهو حجة ؛ لأنه إجماع سكوتى .

٣ — وإذا كان ما روى عن الصحابة يدرك الرأى ، ولم يشتهر ففيه خلاف فقيل : إنه حجة ؛ لأن السماع من الرسول ﷺ أرجح من عدمه ، ولو فرض أنه لم يسمع من الرسول فإن أقرب إلى الصواب لقرب قائله من الرسول .

---

(١) إعلام الموقعين ٣ ص ٣٨٠ ، ٣٨١ .

وقيل : ليس بحجة ، لأن احتمال السماع ليس راجحاً ، لأن الصحابى ليس ممنوعاً من الاجتهاد ، فلعله اجتهد ، فأخطأ ، ولو كان عنده نقل عن الرسول لصرح به [1] .

وممن أبطل الاحتجاج بقول الصحابى الغزالى قال : « الأصل الثانى من الأصول الموهومة قول الصحابى ، وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابى حجة مطلقا ، وقوم إلى أنه حجة إن خالف القياس ، وقوم إلى أن الحجة فى قول أبى بكر وعمر خاصة لقوله ﷺ : « اقتدوا باللذين من بعدى » ، وقوم إلى أن الحجة فى قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا ، والكل باطل عندنا ، فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ، ولم تثبت عصمته بدليل فلا حجة فى قوله ، فكيف يحتج بقوله مع جواز الخطأ ؟ ، وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة ؟ ، وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟ ، وكيف يختلفون المعصومون ، فانتفاء الدليل على العصمة ، ووقوع الاختلاف بينهم ، وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة . . .

ثم رد القول بأن ثناء الله عليهم ، وثناء رسوله عليهم يوجب اتباعهم كقوله تعالى : « لقد رضى الله عن المؤمنين » ، وقوله : « أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، وقوله عليه السلام : « خير القرون قرنى » ، وقوله : « أصحابى كالنجوم » ـ يرد هذا كله بقوله : « هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد فى علمهم ودينهم ومحلهم عندالله تعالى ، ولا يوجب تقليدهم لا جوازا ولا وجوبا فإنه ﷺ أثنى أيضاً على آحاد الصحابة . ولا يتميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أووجوبه كقوله ﷺ : «ولووزن إيمان أبى بكر بإيمان العالمين لرجح » ، وقال ﷺ : إن الله قد ضرب الحق

---

(١) أصول التشريع الإسلامى ٣٠٢ ، ٩٤ .

على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مراً » ، وقال لعمر : « والله ما سلكت فجا إلا سلك الشيطان فجا غير فجك » ، وقال ﷺ فى قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفق رأى عمر : « لو نزل بلاء من السماء ما نجا منه إلا عمر » . . . وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلا[1] » .

وممن أبطل الاحتجاج بقول الصحابى الشوكانى وسأضع أمام القارىء نصا له يبين وجهة نظره ، وإن الشوكانى من الباحثين المتأخرين وإنكاره لفتوى الصحابى دليل على أن هذا الإنكار بقى له أنصار لم تلن قناتهم بمضى الزمن قال[2] : « والحق أنه ليس بحجة ، فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبياً محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ، وليس لنا إلا رسول واحد وكتاب واحد ، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة فمن قال : « إن الحجة تقوم فى دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما فقد قال فى دين الله بما لا يثبت ، وأثبت فى هذه الشريعة الإسلامية شرعا لم يأمر الله به ، وهذا أمر عظيم وتقول بالغ ، فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها مما لا يدان الله عز وجل به ، ولا يحل لمسلم الركون إليه ، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده لا لغيرهم ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن ذلك فى الفضيلة وارتفاع الدرجة ، وعظمة الشأن ، ولا تلازم بين هذا وجعل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حجية قوله ، وإلزام الناس باتباعه ،

---

(١) المستصفى ج ١ ص ٢٦٠ ، ٢٧٠ .

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

فإن ذلك مما لم يأذن الله به ، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد ، ولا يصح التمسك بقوله عليه السلام : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم : اهتديتم » فهذا مما لم يثبت قط ، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن على أنه لو صح لكان معناه أنهم لورعهم وتمسكهم بالكتاب والسنة أهل للاقتداء بهم ، ومن الاقتداء بهم التمسك بالكتاب والسنة ، وعلى مثل هذا يحمل قوله عليه السلام : « اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر » . وقوله : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين » .

(ك) تعقيب :

وبعد ، فهذا موضع اختلف فيه الباحثون ، وأعمل كل فريق عقله فى تأييد رأيه ، وحق لهم الاختلاف مادام لم يرد فيه نص قاطع عن الرسول يحسم مادة النزاع ، وإن كان لى من قول فى هذا المقام فإنى أميل إلى القول الذى سار عليه جمهور الفقهاء ؛ لأن الصحابة قد اكتسب رأيهم حصافة بمشاهدتهم الرسول فى أقضيته ، وأحكامه ، وكان فهمهم لروح الشريعة أكثر وأدق من فهمنا لها ، فرأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا ، وأقوى ما تمسك به المعارضون أن الله لم يبعث لنا نبياً بعد محمد فنقول لهم : ومن قال : إنا نأخذ بقول الصحابة لأنهم أنبياء ؟ إنا نأخذ برأيهم وفتواهم لأنها أقرب إلى الصواب من قولنا .

وإذا كان من المقرر فى علم النفس أن التلميذ يتأثر بمعلمه فإن الصحابة قد تأثروا بنبيهم ، وإذا حرمنا نحن من مشاهدته فأولى لنا أن نأخذ بقول صحابته الذين تربوا فى مدرسته ، وتخرجوا منها علماء ومفتين وقضاة ملئوا العالم الإسلامى بفتاواهم وأقضيتهم .

والخلاصة : أن قول الصحابى لايغنى المجتهد من طلب الدليل ، ومتى وجده لم يعدل عنه إلى قول قائل صحابياً كان أو غيره ، فإذا لم يكن دليل فاتباع قول الصحابى أولى من القول بالتشهى واتباع الهوى .

ابن القيم وفتوى التابعى :

إذا كان الصحابة قد تتلمذوا على الرسول ، فاستأهلوا منزلة سامية جعلتهم ذوى خبرة بالأمور ، فأخذ بقولهم كثير من الفقهاء فهل التابعون الذين تتلمذوا على الصحابة ، وتابعوا التابعين لهم هذه المنزلة أم لا ؟ لم يأخذ الحنفية بفتواهم كما لم يأخذ بها الشافعى .

أما أحمد فقد أخذ بها للاحتياط لا على أنها أصل فقهى ، وأما ابن تيمية فكان يحتج بقول كبار التابعين كسعيد بن المسيب ، والحسن البصرى ومجاهد وعكرمة مولى عبد الله بن عباس وغيرهم من كبار التابعين ، وأما ابن القيم فقد اختلف قوله فى شأنهم فهو طوراً يجيز الأخذ بقولهم وإن أخره عن قول الصحابة وطوراً يمنع الأخذ بقولهم وإليك البيان :

قال ابن القيم : « فصل فى جواز الفتوى بالآثار السلفية ، والفتاوى الصحابية ، وأنها أولى بالأخذ بها من آراء المتأخرين وفتاويهم وأن قربها إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله ، وأن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعى التابعين ، وهلم جرا ، وكلما كان العهد إلى الرسول أقرب كان الصواب أغلب ؟ وهذا حكم بحسب الجنس لابحسب كل فرد فرد من المسائل كما أن عصر التابعين وإن كان أفضل من عصر تابعيهم فإنما هو بحسب الجنس لا بحسب كل شخص شخص ،

ولكن المفضلون فى العصر المتقدم أكثروا من المفضلين فى العصر المتأخر ، وهكذا الصواب فى أقوالهم أكثر من الصواب فى أقوال من بعدهم[1] » .

فهو يجعل مدى القرب من الرسول سبباً فى الأخذ بقول الصحابة ومن بعدهم وأن أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم وهكذا معتبرة ، لكن كل قرن مقدم على من يليه ، وإن هذا التفاوت بحسب الجنس لا بحسب الأشخاص . ولكنى وجدت له نصاً آخر يمنع الأخذ بقول التابعين وهذا هو النص: « قال : فإن قيل : فبعض ماذكرتم من الأدلة يقتضى أن التابعى إذا قال قولا ، ولم يخالفه صحابى ولا تابعى أن يكون قوله حجة فالجواب : « أن التابعين انتشروا انتشاراً لا ينضبط لكثرتهم ، وانتشرت المسائل فى عصرهم ، فلا يكاد يغلب على الظن عدم المخالف لما أفتى به الواحد منهم[2] » . فهو يمنع الأخذ بقول التابعين، ويعلل ذلك بانتشارهم وانتشار المسائل انتشار يتعذر معه عدم المخالفة . أما الصحابة فلم ينتشروا ، ولم تتفرع المسائل ، فكان يغلب على الظن عدم المخالف .

وقفت أمام هذين النصين طويلا لا أدرى أيهما يمثل وجهة ابن القيم ؟ وبعد تفكير هدانى الله إلى أن الذى يمثل رأيه هو النص الأخير الذى يرى عدم الأخذ بقول التابعين لانتشار المسائل وانتشارهم انتشاراً يتعذر معه الظن بعدم المخالف ، أما النص الأول فيخيل إلى أ نه ساقه لبيان الأخذ بقول الصحابة ومن بيان ذلك بيان رتبة قول الصحابة وهى مؤخرة عن السنة ، ثم جره ذلك على سبيل الاستطراد إلى بيان مرتبة قول التابعين بالنسبة لقول الصحابة ، وقول تابعى التابعين بالنسبة لمن بعدهم ، فقول التابعين فى القوة أقل من قول

---

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٣٧٧ .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٠٤ .

الصحابي ، فإذا انضم إلى هذا كثرة انتشارهم أنتج أنا لا تأخذ بها ، وهـذا ما هداني الله إليه ، فإن كنت على صواب فلي الأجران ، وإن كنت على خطأ فلي أجر ، والله الموفق .

رابعا — ابن القيم والقياس :

موقف الفقهاء من القياس . موقف ابن القيم من القياس . الميزان والقياس .

أخذ ابن القيم بقياس الطرد والعكس .

أنواع القياس . قياس العلة ، قياس الدلالة ، وقياس الشبه .

ابن القيم وشبه النافين للقياس . ابن القيم وبناء الأحكام على العلل والأوصاف .

موقف ابن تيمية وابن القيم مما خالف القياس عند العلماء :

(ا) العقود توافق القياس : ومنها المضاربة والمساقاة والمزارعة والحوالة والسلم .

(ب) الأحاديث توافق القياس : ومنها حديث المصراة ، الرهن مركوب ... الخ .

(حـ) مالم يختلف فيه الصحابة موافق للقياس ، ومن هذا القول بعدم قسمة الأرض المفتوحة وفتوى علي في مسألة الزبية .

ابن القيم والقياس :

تمهيد : قبل أن نبين موقف ابن القيم من القياس يجدر بنا أن نبين موقف الفقهاء من القياس لنكون على بصيرة من آراء السابقين ، ثم نبين

موقف ابن القيم من القياس فيظهر لنا إلى أى مدى وافق من تقدمه أو خالفهم .

موقف الفقهاء من القياس :

افترق الفقهاء فى القياس ، فمنهم نفاة ، وغلاة ، ومتوسطون . أما النفاة فهم الظاهرية الذين نفوا العلل والأوصاف المؤثرة ، واحتجوا بما قال أبو بكر : « أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى » ، وبما قال عمر : « إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى ، فضلوا ، وأضلوا » .

وبقوله : « اتهموا الرأى على الدين . فان الرأى منا تكلف وظن ، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » وبقوله : « إن قوما يفتون بآرائهم ، ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون » .

ويقول ابن عباس : « إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم فى دينه برأيه[1] » ، ولكن هذا مردود بما جاء عن الصحابة من إجماعهم على الحكم بالرأى والاجتهاد فى كل واقعة وقعت لهم ، ولم يجدوا فيها نصا ، وقد تواتر هذا عنهم تواترا لا شك فيه ، ومن هذا حكمهم بإمامة أبى بكر رضى الله عنه بالاجتهاد مع انتفاء النص قياسا على إمامة الصلاة التى اختصه بها رسول الله ﷺ فى حياته ، ومنه رجوعهم إلى اجتهاد أبى بكر فى قتال مانعى الزكاة ، ومنه اجتهادهم فى مسألة الجد والإخوة ومما يدل على أخذكم بالرأى قول أبى بكر لما سئل عن الكلالة : «أقول فيها برأيى ، فإن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان : الكلالة ماعدا الوالد والولد » ومنه أنه قيل لعمر :

---

(١) أصول الفقه ٤٢٦ .

« إن سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر فى العشور ، وخللها ، وباعها ، فقال : « قاتل الله سمرة أما علم أن النبى ﷺ قال : « لعن الله اليهود ؛ حرمت عليهم الشحوم ، فباعوها ، وأكلوا أثمانها » فقاس عمر الخل على الشحم ، وبين أن تحريم الشىء تحريم لثمنه[1] ولو صح ما جاء عن الصحابة من إنكار الرأى حملناه على الرأى المخالف للنص أو الصادر عمن ليس من أهل الاجتهاد ، وإنما يرجع إلى محض الهوى ووضع الشرع ابتداء من غير نسج على منوال سابق[2] هؤلاء الظاهرية جنوا على التفكير الإسلامى بوقفهم هذا الذى حظر على العقول التفكير ، ودعاهم إلى الوقوف عند ما جاء به النص لا يتعدونه ، وماذا يفعلون فى المسائل التى تجد فى الأمة ولم ينص عليها ؟ .

أما الغلاة فهم العراقيون الذين خلفوا أبا حنيفة وتلاميذه فقد جمعوا بين المسألتين بأوهى الأسباب ، وفتحوا الباب على مصراعيه ، ولم يميزوا بين العلل المقتضية للأحكام وغيرها ، والدين يبرأ من هذا المسلك فى أحكامه[3] .

أما المعتدلون المتوسطون فهم القائلون بالقياس فى الحدود المعقولة ، وذلك بإثبات الحكم المترتب على وصف لكل ما يتصف بهذا الوصف ، وهذا محض العدل فى الأحكام .

ولنترك ابن القيم يحدثنا عن هؤلاء وأولئك قال : « فإن الناس فيه طرفان ووسط فأحد الطرفين من ينفى العلل والمعانى والأوصاف المؤثرة ، ويجوز ورود الشريعة بالفرق بين المتساويين والجمع بين المختلفين ، ولا يثبت

---

(١) أصول الفقه ٤٢٣ ، ٤٢٤ .
(٢) نفس المرجع ٤٢٧ .
(٣) ابن حنبل ٢٧٣ ، ٢٧٢ .

أن الله سبحانه شرع الأحكام لعلل ومصالح ، وربطها بأوصاف مؤثرة فيها مقتضية لها طردا وعكسا وأنه ، قد يوجب الشيء ، ويحرم نظيره من كل وجه ، ويحرم الشيء ، ويبيح نظيره من كل وجه ، وينهى عن الشيء لا لمفسدة فيه ، ويأمر به لا لمصلحة بل لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والمصلحة ، وبإزاء هؤلاء قوم أفرطوا فيه ، وتوسعوا جداً ، وجمعوا بين الشيئين اللذين فرق الله بينهما بأدنى جامع من شبه أو طرد أو وصف يتخيلونه علة يمكن أن يكون علة ، وألا يكون ، فيجعلونه هو السبب الذى علق الله ورسوله عليه الحكم بالخرص والظن ، وهذا هو الذى أجمع السلف على ذمه[1] » .

موقف ابن القيم من القياس :

من الأصول الشرعية التى اعتمد عليها ابن القيم القياس ، وقد تكلم عنه فى كتابه (إعلام الموقعين) ، فذكر أقسامه وأدلة المثبتين له وأدلة النافين ، وفند شبه المنكرين بما وسعه من أدلة ، وإليك توضيح ذلك :

اتخذ ابن القيم كتاب عمر إلى أبى موسى الأشعرى أساساً للاستدلال على القياس ، وهذا هو نص الكتاب : « أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له . آس بين الناس فى مجلسك ، وفى وجهك ، وقضائك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك ، البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالا ، ومن ادعى حقا غائباً أو بينة فاضرب له أمدا ينتهى إليه ، فان بينه أعطيته بحق ، وإن

---

(١) إعلام الموقعين ١/٢٤٠ ، ٢٤١ .

أعجزه ذلك استحالت عليه القضية ، فإن ذلك هو أبلغ فى العذر وأجلى للعماء ، ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم ، فراجعت فيه رأيك ، فهديت فيه لرشدك أن ترجع فيه إلى الحق ، فان الحق قديم لا يبطله شىء ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل ، والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجربا عليه شهادة زور ، أومجلودا فى حد أوظنينا فى ولاء أو قرابة ، فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر ، وستر عليهم إلا بالبينات والأيمان ، ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس فى قرآن ولا سنة ، ثم قايس الأمور عند ذلك ، واعرف الأمثال ، ثم أعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق ... الخ[1] » .

فنرى أن عمر دعاه إلى الفهم فيما لم يرد حكمه فى الكتاب ولا فى السنة ، والبحث عن النظير المنصوص على حكمه وإثبات حكمه لنظيره الذى لم ينص عليه وهذا هو القياس .

وابن القيم اتخذ من عدم مخالفة الصحابة لعمر فى هذا دليلا على القياس ، ولاسيما إذا علمنا أنهم كانوا مجمعين على القياس .

ومن الأدلة التى ساقها ابن القيم ما رأى فى الكتاب الكريم من استعمال القياس فى غير موضع : ففيه قياس النشأة الثانية على النشأة الأولى ليحكم على النشأة الثانية بالإمكان وهو حكم النشأة الأولى ، وفيه قياس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات ، وفيه قياس الخلق الجديد الذى أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض ، بل هو أولى بالإمكان « لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس » .

قال ابن القيم : « وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده إلى أن حكم الشىء حكم

---

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٩٩ .

مثله ، فان الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به ... فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل ، وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما ، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما[1] »

وكما سوى الله بين المتماثلين في الصفات في الحكم فقد نفى المساواة بين المختلفين : فالمسلمون لا يكونون كالمجرمين ، والمؤمنون لا يكونون كالمفسدين. قال تعالى : « أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم ؟ كيف تحكمون ؟ » وقال : «أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا ، وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » ، وقال : « أم نجعل الذين آمنوا ، وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار »[2] .

وقد أشار ابن القيم إلى أن القرآن يصرح بالعلل والأوصاف المناسبة التي لأجلها كانت الأحكام ، وأن القرآن يقصد ترتب الأحكام عليها متى وجدت دون معارض يمنع من ترتب أحكامها عليها ، وهذا دليل على اعتبار الكتاب للقياس فقال : « يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت ، واقتضائها لأحكامها ، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ، ويوجب تخلف آثارها عنها كقوله تعالى : « ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله » ، وقوله : « ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم » ، وقوله : « ذلك بأنكم اتخذتم آيات الله هزوا» ، وقوله : « ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق وبما كنتم تمرحون » ، وقوله : « ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله ، وكرهوا رضوانه ».

---

(١) إعلان الموقعين ١ / ١٥٤، ١٥٥ .

(٢) إعلان الموقعين ج ١ / ١٥٧ ، ١٥٨

فأحبط أعمالهم » ، وقوله : « ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزل الله سنطيعكم فى بعض الأمر » ، وقوله : « وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم[1] » .

فالقرآن لم يصرح بالقياس فقط ، بل بين أن الأحكام تترتب على أوصاف وعلل ، وإذا كان الأمر كذلك فهذه العلل والأوصاف تقتضى هذه الأحكام متى وجدت ، وأين وجدت ، وبذا نجد الباب مفتوحا للأخذ بالقياس ، فالمسألة ينص على حكمها لعلة فيها ، ثم توجد مسألة لم ينص على حكمها ، ولكنها فيها مثل الصفة التى اقتضت الحكم فى المسألة الأولى ، فنقيس الثانية على الأولى ، ونعطيها حكمها بطريق القياس .

ومن الأدلة التى أوردها ابن القيم على الأخذ بالقياس ماثبت عن الرسول من أحاديث فيها إعطاء النظير مثل حكم نظيره ، ومن هذا ماثبت من أن عمر قال له عليه السلام : «صنعت اليوم يارسول الله أمراً عظيما قبلت وأنا صائم»، فقال له رسول الله ﷺ : « أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم ؟ فقلت : « لابأس بذلك ، فقال رسول الله ﷺ : « فصم » قال ابن القيم معلقا على هذا الحديث : « ولولا أن حكم المثل حكم مثله ، وأن المعانى والعلل مؤثرة فى الأحكام نفيا وإثباتا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى ، فذكره ليدل به على أن حكم النظير حكم مثله ، وأن نسبة القبلة التى هى وسيلة إلى الوطء كنسبة وضع الماء فى الفم الذى هو وسيلة إلى شربه ، فكما أن هذا الأمر لايضر فكذلك الآخر ، ومن هذا ماورد عنه من قوله للرجل الذى سأل ، فقال : « إن أبى أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لايستطيع ركوب الرحل ، والحج مكتوب عليه أفأحج عنه ؟ قال : « أنت أكبر ولده ؟ قال : نعم . قال :

---

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٣٦ .

أرأيت لو كان على أبيك دين ، فقضيته عنه أكان يجزى عنه ؟ قال : نعم قال : فحج عنه » فألحق أداء الحج عن أبيه العاجز بأداء الدين عنه ، وإذا كان الدين حق الآدمى وقد برئت ذمة المدين بالأداء عنه فالحج حق الله ، وحق الله أولى بالأداء ، فإذا أداه عنه تبرأ ذمته منه[1] » .

وقد بين الرسول فى أحكامه العلل التى ترتبت عليها ، وهذا كقوله للمستحاضة وقد سألته : « هل تدع الصلاة زمن استحاضتها ؟ ، فقال : « لا إنما ذلك عرق ، وليس بالحيضة » ،فالرسول أمرها بالصلاة أيام الاستحاضة ، وعلل هذا الحكم بأن الدم دم عرق لادم حيض ، وهذا دليل على أن الأحكام تناط بعلل وأسباب تقتضيها ، وتناسبها . ولم يقتصر ابن القيم على الكتاب والسنة فى الاحتجاج على القياس ، بل احتج بما جاء عن الصحابة من قياس غير المنصوص عليه على المنصوص عليه ، ومثال هذا ما يأتى :

ورد أن سمرة بن جندب لما باع خمر أهل الذمة ، وأخذه فى العشور التى عليهم ، وبلغ عمر مافعل قال : « قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم ، فباعوها ، وأكلوا أثمانها » فثمن الشحوم المحرمة حرام ، ونظيره ثمن الخمر المحرمة ، فيأخذ حكمه فى التحريم .

ومن أخذ الصحابة بالقياس قول عمر وزيد بتوريث الأم ثلث ما بقى بعد الزوج أو الزوجة فى مسألة زوج وأبوين أو زوجة وأبوين بقياس هذه الحالة على حالة (أب ، أم) ففى هذه الحالة يأخذ الأب ضعف الأم ، إذ تأخذ الأم ثلث التركة فرضا ويأخذ الأب الباقى تعصيبا وهو ضعف ما أخذته الأم قال ابن القيم معلقا على هذا الحكم : « وهذا من أحسن القياس ؛ فإن قاعدة الفرائض أن

---

(١) إعلام الموقعين ١/٢٣٩ .

الذكر والأنثى إذا اجتمعا، وكانا فى درجة واحدة فإما أن يأخذ الذكر ضعف ما تأخذ الأنثى كالأولاد وبنى الأب، وإما أن تساويه كولد الأم وأما أن الأنثى تأخذ ضعف ما يأخذ الذكر — أو قريبا منه — مع مساواته لها فى درجته فلا عهد به فى الشريعة، فهذا من أحسن الفهم عن الله ورسوله[1] ». ومن أخذ الصحابة بالقياس قولهم فى الفرائض بالعول وإدخالهم النقص على جميع ذوى الفروض قياسا على إدخال النقص على الغرماء إذا ضاق مال المفلس عن ديونهم قال ﷺ للغرماء: « خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك »، وهذا الحكم منتهى العدل، إذ تخصيص بعض المستحقين بالحرمان وتوفية البعض الآخر فيه ظلم للمحرومين:

ومن ذلك نرى أن الصحابة استعملوا القياس فيما لم ينص عليه، وفتحوا الطريق لمن بعدهم لينهجوا نهجهم، ويسيروا على سنتهم، وقد سار الفقهاء على هذا واستجابوا لطبيعة الحياة بعد عصر الصحابة، فقد جدت أحداث اقتضتها طبيعة الحضارة، واتساع رقعة البلاد الإسلامية، وما كان الفقه الإسلامى ليقف جامدا إزاء هذه الأحداث كما أنه لا يملك خلق نصوص تفتى فيها، فكان

---

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٥٣، ٢٥٤. وكلمة قريبا أضفتها تتميا للفائدة، ويتصور أخذ الأم ضعف الأب لو أخذت ثلث التركة — وهذا ممنوع — فى حالة وجود أب وأم وزوج. فالمسألة تكون من ستة الزوج النصف = ٣ وللأم الثلث = ٢ وللأب الباقى = ١ فيكون نصيب الأم ضعف نصيب الأب، وهذا ممنوع، ولهذا أعطيناها ثلث الباقى بعد الزوج وهو = ١ من ستة والأب أخذ الباقى بعدهما وهو = ٢ من ستة. ويتصور أخذ الأم قريبا من الأب فى حالة وجود أب وأم زوجة — وهذا ممنوع — فالمسألة تكون من اثنى عشر الزوجة الربع = ٣ وللأم الثلث = ٤ وللأب الباقى = ٥ فالأم يكون نصيبها قريبا من نصيب الأب وهذا ممنوع ولهذا أعطيناها ثلث الباقى بعد الزوجة وهو ٣ من ١٢ وأخذ الأب الباقى وهو ٦ من ١٢ وبهذا أخذ جمهور الصحابة، واشتهرت هذه المسألة بـ(العمرية) نسبة الى عمر رضى الله عنه. والعمل الآن عليها فى قانون المواريث القانون رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣م المادة ١٤.

فلابد من القياس ، وهو أقرب إلى الحق قال المزنى : « الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى يومنا ، وهلم جرا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم ، وأجمعوا بأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل، فلايجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها »[1] .

الميزان والقياس :

إننا نرى المتقدمين يذمون القياس ويقولون : « إنه ليس من الدين حينا، ويستعملونه حينا آخر ، وإذا نظرنا إلى مواضع الذم نجدها ترجع إلى القياس الذى لايرضاه الشرع كقياس الربا على البيع كما فعل المشركون حيث قالوا :« إنما البيع مثل الربا » ، وإذا نظرنا إلى موضع الاستعمال نجدها ترجع إلى القياس الذى يوائم أصول التشريع كقياس النبيذ على الخمر فى التحريم لاشتراكهما فى علة واحدة ينبنى عليها التحريم : وهى الإسكار ، والأول قد سماه ابن القيم الميزان ، والثانى سماه القياس ، وفرق بينهما بأن الميزان هو القياس الصحيح... وهو الذى صرح الكتاب الكريم بأنه أنزله قال تعالى : « الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان » وقال : « ولقد أرسلنا رسولنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » أما القياس فهو إما صحيح وإما فاسد فالصحيح : هو الميزان والفاسد غير معتبر كقياس البيع على الربا فى قوله تعالى : « إنما البيع مثل الربا » قصد الكفار التشريك بين الربا والبيع فى التراضى بين المتعاقدين ليتوصلوا إلى إحلال الربا ، فهم يهدفون إلى إحلال الربا كما أن البيع حلال وكان الأصل قياس الربا على البيع ، ولكنهم أتوا بالقياس على هذه الصورة مبالغة فى تحليل الربا حتى أنه أصل مسلم به والبيع فرع كما هو مقرر فى علم البيان .

---

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٤٦

ومثال القياس الفاسد قياس الميتة على المذكى فى الاشتراك فى إزهاق الروح وإن كان إزهاق روح الميتة بفعل الله وإزهاق روح المذكى بفعل الذابح قال ابن القيم : « ولهذا نجد فى كلام السلف ذم القياس وأنه ليس من الدين ، ونجد فى كلامهم استعماله والاستدلال به ، وهذا حق ، وهذا حق[1] » .

قياس الطرد والعكس :

أخذ ابن القيم بقياس الطرد : وهو إثبات حكم الأصل للفرع لاشتراكهما فى العلة التى بنى عليها الحكم فى الأصل . وسمى قياس الطرد لاطراد الحكم فى كل ما ثبتت فيه العلة والأمثلة على ذلك كثيرة .

وأخذ كذلك بقياس العكس : وهو إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لثبوت ضد علته فيه ، ومثل له بالحديث الصحيح القائل : « وفى بضع أحدكم صدقة » قالوا : يارسول الله يأتى أحدنا شهوته ، ويكون له فيها أجر ؟ قال : «أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان يكون عليه وزر ؟ قالوا نعم : قال : « فكذلك إن وضعها فى الحلال يكون له أجر » .

فالحكم اختلف لاختلاف العلة فى الأصل والفرع ، فالأصل حكم فيه بالوزر ، والفرع حكم فيه بنقيض ذلك : وهو الأجر ، والعلة فى الأصل وضعها فى الحرام ، وفى الفرع وضعها فى الحلال[2] .

أنواع القياس :

قسم ابن القيم كغيره القياس إلى ثلاثة أنواع : —

النوع الأول : قياس العلة : وهو الجمع بين الأصل والفرع لاشتراكهما

---

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ١٥٨ ، ١٥٩ بتصرف .

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٢٤٠ بتصرف .

فى علة الحكم ومن هذا قوله تعالى : « قد خلت من قبلكم سنن ، فسيروا فى الأرض ، فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » ، فالأصل الأمم السابقة ، والفرع المخاطبون ، والعلة الجامعة التكذيب ، والهلاك هو الحكم .

ومن ذلك قوله تعالى : « ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الأرض ما لم نمكن لكم ، وأرسلنا السماء عليهم مدرارا ، وجعلنا الأنهار تجرى من تحتهم ، فأهلكناهم بذنوبهم ، وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين » ، فالأصل الأمم السابقة ، والفرع المكذبون بالرسول ، والعلة التكذيب ، والحكم الهلاك .

ومن ذلك قوله تعالى : « كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة وأكثر أموالا وأولادا فاستمتعوا بخلاقهم ، فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم ، وخضتم كالذى خاضوا أولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة ، وأولئك هم الخاسرون » فالأصل الذين من قبل ، والفرع المخاطبون ، والعلة الأعمال المخالفة لتعاليم الأنبياء ، والحكم الهلاك وقد أشارت الآية إلى العلة بقوله تعالى : « فاستمتعوا بخلاقهم ، فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم ، وخضتم كالذى خاضوا » وأشارت إلى الحكم بقوله تعالى : « أولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة ، وأولئك هم الخاسرون(١) » .

النوع الثانى : قياس الدلالة : وهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة ، ومن هذا قوله تعالى : « ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت ، وربت ، إن الذى أحياها لمحيي الموتى ، إنه على كل شىء قدير » .

فالأصل أحياء الأرض بالماء والنبات بعد موتها ، والفرع إحياء الأموات

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ بتصرف.

بعد موتهم والأول مشاهد ، والعلة هي عموم قدرته سبحانه ، ودليل العلة هو إحياء الأرض بعد موتها [١] .

النوع الثالث : قياس الشبه : وهو الجمع بين الأمرين للمشابهة بينهما في الصورة وإن اختلفا حقيقة ، وهذا قياس باطل لم يحكه الله إلا عن المبطلين الجاحدين ؛ إذ الأحكام لا تبنى على الصور وإنما تبنى على الحقائق والصفات المناسبة للأحكام حتى يدور الحكم معها وجودا وعدما ، ومثال هذا القياس ما حكاه الله عن الكفار من قولهم للرسول : « ما نراك إلا بشر مثلنا » ، فهم اعتبروا المشابهة بينهما في الآدمية علة القياس ليتوصلوا بذلك إلى حكم واحد هو عدم رسالته لأنهم ليسوا رسلا فكذلك هو ليس رسولا ؛ ولكن هذا باطل ؛ لأن الرسالة ليست مبنية على مجرد الآدمية كما زعموا وإنما مردها إلى أمر يعلمه الله في بعض خلقه الذين يرسلهم إلى الناس قال تعالى : « أهم يقسمون رحمت ربك » ، وقال : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » ، وقال : « قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ، ولكن الله يمن على من يشاء من عباده » .

قال ابن القيم بعد كلام كثير في قياس الشبه وضرب أمثلة عليه : « وهذا كله مدحض لقياس الشبة الخالي عن العلة المؤثرة والوصف المقتضي للحكم والله أعلم [١] » .

ابن القيم وشبه النافين للقياس :

عرض ابن القيم شبه نفاة القياس وأبطلها ، وإليك بعض الأمثلة التي يتبين

---

(١) نفس المرجع ص ١٦٤ انظر من ١٦٥ الى ١٧٦ تجد أمثلة كثيرة على قياس الدلالة
(٢) إعلام الموقعين جـ ١ ص ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ .

منها مقدار حرص كل على تأييد دعواه كما يتبين منها قدرة ابن القيم على تفنيد أدلة خصومه :

قال نفاة القياس : «الشريعة قد فرقت بين المتماثلين وجمعت بين المختلفين ، فالشارع فرض الغسل من المنى ، وأبطل الصوم بانزاله عمدا وهو طاهر دون البول والمذى وهو نجس » .

أجاب ابن القيم عن هذا بأن المنى والبول ليسا متساويين كما زعمتم ، بل بينهما فرق أوجب الاختلاف فى الحكم . فخروج المنى يحدث فتورا فى الجسم ، والاغتسال بعده يزيل هذا الفتور ، وينشط الجسم . أما البول فهو ما فضل من الطعام والشراب ، وحاجة الجسم إلى خروجه ضرورية بحيث لو بقى فى الجسم لأضره .

والحق ماذكره ابن القيم ، فإن هذا يشهد له الحس ، ويقره الطب ، فإن المنى دم تحول فى الجسم ، وخروجه يضعف الجسم كخروج الدم من الإنسان ، وإذا ظهر أن بين المنى والبول فرقا بطلت شبهتهم المبنية على التساوى بينهما .

ومن شبههم أنهم قالوا : « الشريعة فرقت بين اليد فى السرقة والدية ، فقطعت يد سارق ثلاثة دراهم دون مختلس ألف دينار أو منتهبها أو غاصبها ، ثم جعلت ديتها خمسمائة دينار ، فقطعت فى ربع دينار ، وجعلت ديتها هذا القدر الكبير » .

وقد أجاب ابن القيم عن هذه الشبهة بأن السارق يختلف عن المختلس والمنتهب والغاصب ؛ وذلك لأن السارق لا يمكن الاحتراز منه إلا بتشديد الحكم عليه لأنه يأخذ أموال الغير خفية ، ولا سبيل إلى زجره والمحافظة على أموال الناس منه إلا بقطع يده أما المنتهب فلأنه يأخذ مال غيره جهرة يمكن

منعه أو الشهادة عليه عند الحكم ، وأما المختلس فإنه ينتهز غفلة الناس ، ويأخذ أموالهم ، ويمكن الاحتراز منه باليقظة والانتباه والحذر ، وأما الغاصب فهو أولى بعدم القطع من المنتهب .

وأما قطع اليد فى ربع دينار وجعل ديتها خمسمائة دينار فلمصلحة الأموال والأطراف ، فتقطع اليد فى ثلاثة دراهم درءا للسرقات محافظة على الأموال ، وإذا قطعت اليد كانت ديتها خمسمائة دينار ، وهذا مقدار كبير يدرأ الإنسان عن قطع يد آخر ، فالمحافظة على الأموال اقتضت القطع فى المقدار الصغير ، والمحافظة على الأيدى اقتضت أن تكون الدية هذا المقدار الكبير ، وقد نقل ابن القيم فى هذا المقام أبياتاً اشتملت على هذا السؤال ، وعقبها بذكر أبيات فيها الرد عليها قال : وقد أورد بعض الزنادقة هذا السؤال ، وضمنه بيتين فقال :

يد بخمس مىء من عسجد وديت ما بالها قطعت فى ربع دينار ؟
تناقض ما لنا إلا السكوت له ونستجير بمولانا من العار

فأجابه بعض الفقهاء بأنها كانت ثمينة لما كانت أمينة ، فلما خانت هانت ، وضمنه الناظم قوله :

يد بخمس مىء من عسجد وديت لكنها قطعت فى ربع دينار
حماية الدم أغلاها ، وأرخصها خيانة المال ، فانظر حكمة البارى [1]

ومن شبههم أن الله حرم أخذ مال الغير إلا بطيب نفس منه ، ثم سلطه على أخذ عقاره وأرضه بالشفعة ، ثم شرع الشفعة فيما يمكن التخلص من ضرر

---

(١) أعلام الموقعين ج ٢ ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

الشركة فيه بالقسمة دون مالا يمكن قسمته كالجوهرة والحيوان قال ابن القيم : فهذا السؤال قد أورد على وجهين :

أحدهما على أصل الشفعة وأن الاستحقاق بها مخالف لتحريم أخذ مال الغير إلا بطيب نفس منه .

والثانى أنه خص بعض المبيع بالشفعة دون بعض مع قيام السبب الموجب للشفعة وهو ضرر الشركة ، ونحن بحمد الله وعونه نجيب عن الأمرين ، ثم أخذ فى الإجابة بإسهاب كما هو شأنه ، وحاصل ما ذكره ما يأتى : أخذ مال الغير بدون إذنه محرم لما فى ذلك من الضرر اللاحق به إذ فى ذلك نقص ماله دون مقابل أما الشفعة فليس فيها أخذ ماله دون مقابل كما أنها تدفع الضرر الذى يلحق الشفيع ، وتحقق غرض البائع من الثمن ، ولا فرق بين أن يكون من المشترى أو من الشفيع .

وأما أن الشفعة شرعت فيما يقسم دون غيره فهذه مسألة خلافية . قال البعض بعدم الشفعة فيما لا يقسم بناء على أن الضرر المقصود رفعه بالشفعة هو الضرر الحاصل بالقسمة ، إذ أن الشريك بعد أن كان يتصرف فى الشىء كله دون تقيد بجزء معين أصبح بعد قسمته مقيد الحرية ، وما لا ينقسم لا يتصور فيه ذلك ، فلا شفعة فيه .

وقال آخرون : ثبوت الشفعة فيما يقسم وما لا يقسم بناء على أن الضرر المقصود رفعه هو الضرر الحاصل بالشركة ، وهذا القدر فيما لا يقسم أوضح منه فيما يقسم ، واحتجوا على ذلك بأدلة كثيرة : منها ما رواه عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبى مليكة عن ابن عباس : قال رسول الله ﷺ : « الشريك شفيع ، والشفعة فى كل شىء » .

وقالوا : لو كانت الأحاديث مختصة بالعقار والعروض المتقسمة ، فإثبات الشفعة فيها تنبيه على ثبوت الشفعة فيما لا يقبل القسمة .

ومن شبههم جمع الشريعة بين المختلفات ، وذلك كالجمع بين الخطأ والعمد في ضمان الأموال . وقد أجاب ابن القيم عن هذه الشبهة بأن الخطأ والعمد وإن كانا مختلفين إلا أنهما اتحدا في العلة المقتضية للحكم ، وهذه العلة هي الإتلاف . فاتحدا في علة الضمان : وهي الإتلاف ، واختلفا في علة الإثم : وهي المعصية المتصف بها المتعمد دون المخطيء ، كما بين أن التسوية بينهما تقتضيه مصلحة الناس والمحافظة على أموالهم ، إذ لو لم يضمن المخطيء لا تسع الأمر أمام المدعين ، وقتلوا غيرهم ، وادعوا الخطأ ؛ ولذا وجبت الدية على القاتل خطأ .

ومن شبههم جمع الشريعة بين الهرة والفأرة في الطهارة . وقد سخر ابن القيم من هذه الشبهة ، وبين أن المعترضين ظنوا أن العداوة بين الهرة والفأرة تقتضي التفاوت بينهما في الحكم ، ولكن الحكم بالطهارة مبني على علة تحققت في كل منهما وهي الطواف بالبيوت واتصالها بالأوعية والملابس وغيرها ، فلو جاءت الشريعة بنجاسة أحدهما كان في هذا مشقة . قال عليه السلام في الهرة : « إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات » .

هذه بعض شبه النافين للقياس ورد ابن القيم عليها ، وقد ذكرتها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، ومن شاء المزيد فليرجع إلى إعلام الموقعين [1] .

---

(١) الجزء الثاني من ص ١٦٥ ، ٢٩٠ .

ابن القيم وبناء الأحكام على العلل والأوصاف

ابن القيم من الفقهاء الذين يرون أن الأحكام تبنى على الأوصاف المناسبة بخلاف ابن تيمية الذى يرى أنها تبنى على الأغراض والمصالح المقصودة منها كما وضع ذلك أستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة فى كتابية : (ابن حنبل) ، و (ابن تيمية) وإليك ما كتبه ابن القيم . ومنه يظهر أنه يرى بناء الأحكام على العلل والأوصاف المؤثرة كما هو رأى جمهور الفقهاء .

قال ابن القيم : يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعانى المعتبرة فى الأحكام القدرية والشرعية والجزائية ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت واقتضائها لأحكامها وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجب تخلف آثارها عنها كقوله تعالى : « ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله » وقوله : « ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم » وقوله : « ذلك بأنكم اتخذتم آيات الله هزوا » إلى غير ذلك من الآيات.

وقد ذكر من طرق التعليل ترتيب الحكم على الوصف المقتضى له ، وضرب على ذلك الأمثلة ، فقال : وترتيب الحكم على الوصف كقوله . « يهدى بالله من اتبع رضوانه » وقوله : « يرفع الله الذين آمنوا منكم ، والذين أوتو العلم درجات » وقوله : « إنا لا نضيع أجر المصلحين » ، وقوله : « إن الله لا يضيع أجر المحسنين » وقوله : «وإن الله لا يهدى كيد الخائنين» ، وقد استدل على ذلك أيضاً بما نقل عن النبى ﷺ من التصريح بعلل الأحكام وأوصافها فيقول : « وقد ذكر النبى صلى الله عليه وآله وسلم علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها وتعديها بتعدى أوصافها وعللها كقوله فى نبيذ التمر : « ثمرة طيبة وماء طهور » وقوله : « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » وقوله « إنما نهيتكم من أجل الدافة »

وقوله فى الهرة : « ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات » ، وقوله عليه السلام بعد النهى على الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها : « إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » وقوله ﷺ وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر : « أينقص الرطب إذا جف » قالوا : نعم ، فنهى عنه ، وقوله : « لا يتناجى اثنان دون الثالث ، فإن ذلك يحزنه » .

وقال : والمقصود أن النبى ﷺ يذكر فى الأحكام العلل والأوصاف المؤثرة فيها طرداً وعكساً كقوله للمستحاضة التى سألته : « هل تدع الصلاة زمن استحاضتها ؟ فقال : « لا إنما ذلك عرق ، وليس بالحيضة » ، فأمرها أن تصلى مع هذا الدم ، وعلل بأنه دم عرق وليس بدم حيض[1] .

من هذا كله يتبين لنا أن ابن القيم ممن يرون بناء الأحكام على العلل والأوصاف المؤثرة ، وبهذا تستقيم الأحكام ، وتسير على سنن واحدة أما لو ربطت الأحكام بالمصالح فإن الأمر يصبح عرضة للادعاءات ، وكل صاحب هوى فى أمر يدعى أن فيه مصلحة ليتوصل إلى غرضه ، ولذا لا تصلح المصلحة مناطا للأحكام ، فإن المصلحة المقصودة من تحريم الخمر هى المحافظة على عقول الناس ، وهى العلة الحقيقية ، ولكن الناس يختلفون فى تقديرها ، فلو جعلت مناطا للحكم لجاز أن يقول بعض شاربيها : إنها لا تفسد عقلى ، ولعجز الحاكم عن تنفيذ الأحكام ، ولكن الشارع عدل عن هذا ، وجعل مناط الحكم ذلك الوصف الظاهر المضبط الذى يغلب معه فساد العقل : وهو الإسكار .

موقف ابن تيمية وابن القيم مما خالف القياس عند العلماء :

جرى على ألسنة الفقهاء فى بعض الأحكام أنها مخالفة للقياس ، ولكن

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٣٦ ، ٢٤١ .

ابن القيم وشيخه ابن تيمية من قبله لم يرضيا عن هذا ، وبنيا كلامهما على أنه ليس فى الشريعة شىء يخالف القياس .

قال ابن تيمية : « فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع من غير معارض فى الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بإلغاء الفارق ، وهو ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر فى الشرع ، فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه » .

وقال مبيناً السبب فى القول بمخالفة الشريعة للقياس : « وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد ، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه ، وليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر .

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس ، علمنا قطعاً أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التى يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس فى الشريعة ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده[1] » فالشريعة عنده لا تأتى بخلاف القياس الصحيح ، فإذا ظهرت مخالفة الشريعة للقياس علم أن القياس فاسد وأنها موافقة للقياس الصحيح ، فالقصور حينئذ يكون فى الوقوف على القياس الصحيح لا فى الشريعة ، فمن صادفه هذا فليتهم نفسه بالتقصير والعجز ، ولا يتهم الشريعة بمخالفة القياس الصحيح ، ويمكن أن يكون هذا الخلاف ناشئاً عن اتصاف الشىء بصفة أوجبت مخالفته فى الحكم . وقال فى موضع آخر : « وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شىء على خلاف القياس الصحيح ،

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٨٤ ، رسالة القياس لابن تيمية ص ٦ و ٧ .

بل ما قيل عنه إنه على القياس فلا بد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التى خالفها ، واقتضى مفارقته لها فى الحكم [1] » .

(١) العقود توافق القياس :

وقد وضح ابن تيمية قوله هذا بذكر عقود قال عنها الفقهاء : إنها مخالفة للقياس ، وبين هو موافقتها للقياس فمن هذه العقود المضاربة [2] والمساقاة والمزارعة . قال البعض : إنها مخالفة للقياس لأنها من جنس الإجارة ، إذ هى عمل بعوض ، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض ، وهذه العقود العوض والمعوض فيها مجهولان فهى خلاف القياس ، ولكن ابن تتيمية قال : إنها من جنس المشاركات ، فلا يشترط العلم بما يأخذه العامل ، ويكفى أن يعرف أنه سيأخذ حصته من الربح فى المضاربة ، ومن التمر فى المساقاة ، ومن الزرع فى المزارعة ، فليست هذه العقود من قبيل الإجارة وقد شرعت على خلاف القياس ، بل هى من قبيل الشركة ، وهى جارية على المشروع فى الشركات ، فليست مخالفة للقياس ، ومن هذه العقود الحوالة قالوا : إنها مخالفة للقياس ، لأنها بيع دين بدين ، وهذا لا يجوز .

ولكن ابن تيمية بين أنها ليست بيعاً ، إنما هى استيفاء ، فهى من قبيل الاستيفاء ، وليست من قبيل البيع حتى تكون مخالفة للقياس ، ومما يؤيد أنها استيفاء أن النبى عليه السلام ذكرها فى مقام الوفاء فقال : « مطل الغنى ظلم ، وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبع » ، ففيه أمر المدين بالوفاء ، وأمر الدائن بقبول الوفاء إذا أحيل على ملىء .

---

(١) القياس فى الشرع الإسلامى لابن تيمية ص ٥١ القاهرة ١٣٤٦ هـ

(٢) المضاربة : شركة فى الربح يكون المال من جانب ، والعمل من جانب آخر . والمزارعة : شركة فى إنتاج الأرض بين صاحب الأرض والعامل ، والمساقاة : شركة فى الثمر بين صاحب الشجر والعامل .

ومنها عقد السلم ؛ فهو عقد مخالف للقياس لأنه بيع معدوم ، وبيع الإنسان ما ليس عنده وقال الحنفية : إنه جائز استحساناً لما فيه من الفائدة للمشترى والبائع أما المشترى فلحصوله على المبيع بعد فترة دون تأثر بفرق السعر لأن السعر قد يرتفع وقت التسليم ، وأما فائدة البائع فهى أنه أخذ الثمن ، واستغله فى تجارة مربحة ، أو قضى به شئونه .

ولكن ابن تيمية يرى أنه موافق للقياس ، ووجه موافقته للقياس أنه إذا كان البيع يصح مع تأجيل الثمن فيصح مع تأجيل المبيع وتعجيل الثمن قال :

« فأما السلم المؤجل فإنه دين من الديون وهو كالابتياع بثمن مؤجل ، فأى فرق بين كون أحد العوضين مؤجلا فى الذمة ، وكون العوض الآخر مؤجلا فى الذمة ؟ ، وقد قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » . وقال ابن عباس : « أشهد أن السلف المضمون فى الذمة حلال فى كتاب الله وقرأ هذه الآية ، فإباحة هذا على وفق القياس لا على خلافه »[1] .

(ب) الأحاديث توافق القياس :

وكما تعرض ابن تيمية لبيان موافقة العقود للقياس فقد تعرض لأحاديث قيل عنها : إنها مخالفة للقياس ، فبين موافقتها للقياس ، ومن هذه الأحاديث حديث المصراة ، قال ﷺ : « لا تصروا الإبل ولا الغنم ، فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، إن رضيها أمسكها ، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر » .

فالحنفية قالوا : « إن هذا الحديث مخالف للقياس من وجوه : أولها : رد المبيع دون عيب ولا تخلف فى الصفة . ثانيها : أن اللبن من خراج المبيع

---

(١) القياس فى الشرع الإسلامى لابن تيمية ص ٢٨ ، ٢٩ ، إعلام الموقعين ج ٢ ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

وفائدته التي تحصل في يد المشترى ، وهذا لا يضمن عملا بالحديث : «الخراج بالضمان» . ثالثها : أن اللبن مثلى ، والمثلى يضمن بمثله . رابعها : إذا لم يضمن الشيء بالمثل يضمن بالقيمة ، والتمر ليس مثلا ولا قيمة . خامسها : أن المضمون يضمن بقدره ، وهنا كان الضمان بالصاع من التمر ، وقد ينقص ، أو يزيد .

ولكن ابن تيمية يرى موافقته للأصول ، ويرد هذه الوجوه التي تمسك بها الحنفية أما قولهم : إنه تضمن رد المبيع دون عيب الخ . فرده بأن الشريعة ليس فيها ما يدل على انحصار رد المبيع في هذين السببين ، فالرد بالتدليس أولى من الرد لفوات الصفة ، وذلك لأن البائع قد أظهر المبيع في حالة مرغوب فيها بحبس اللبن في الضرع والمشترى دفع الثمن مقابل هذا المبيع المتصف بهذه الصفة ، فإذا ظهر خلاف ما رأى كان له الرد ، وقد خير النبي الركبان إذا تلقاهم المشترون خارج السوق ، واشتروا منهم بضائعهم قبل أن يقفوا على السعر .

وأما احتجاجهم بحديث : « الخراج بالضمان » فحديث المصراة أصح منه ، على أن الخراج اسم للغلة مثل كسب العبد وأجرة الدابة ، واللبن ليس بخراج ، على أن اللبن حدث في ملك البائع وكان موجوداً عند العقد ، فإذا رد المبيع بدونه ضمنه ، وأما أنه لم يضمن بمثله فلأنه لو ضمن بمثله ترتب عليه الربا لعدم معرفة مقداره على وجه التحديد .

وأما أنه إذا لم يضمن بالمثل ضمن بالقيمة ، والتمر ليس بقيمة وقد ينقص أو يزيد فلأنه لو ترك الأمر إلى تقدير المتعاقدين لاختلفا ، وتنازعا ، ففصل الرسول الخصومة بهذا التقدير ، والتمر قريب من اللبن ، لأن العرب كانت تتغذى بكل منهما ، وهو يتغذى به دون صنعة كاللبن بخلاف البر والشعير [١] .

---

(١) اعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

ومن هذه الأحاديث التي قيل عنها : « إنها مخالفة للقياس قوله عليه السلام » :- « الرهن مركوب ومحلوب ، وعلى الذى يركب ، ويحلب النفقة » ، ووجه مخالفته للقياس أنه أباح للمرتهن الركوب والحلب وهو غير مالك ، وجعل نظير الركوب والحلب النفقة لا القيمة .

ولكن ابن تيمية يرى أن هذا الحديث موافق للقياس وأن هذا الحكم من الرسول فيه مصلحة للراهن بسقوط النفقة عنه ومصلحة للمرتهن بالركوب والحلب مع الاستيثاق من أداء دينه ، وفيه أداء لحق الرهن ، ولو قيل غير ذلك كان فيه مشقة أو ضياع لمنفعة الرهن ، فلو أمر الراهن بالانفاق على الرهن مع عدم الانتفاع منه ، أو أنفق المرتهن ، ثم رجع بالنفقة على الراهن كان فى ذلك مشقة عليه وضياع لمنفعة ماله ، ولو أمر المرتهن بتسليم الرهن إلى الراهن يتصرف فيه بالركوب والحلب كان فى ذلك قضاء على المقصود بالرهن ؛ وهو الاستيثاق من وفاء الدين [1] وإن قيل للمرتهن : لا رجوع لك بالنفقة كان فى ذلك إضرار به ، وقد لا تسمح نفسه بالإنفاق على الرهن فيهلك جوعا .

وهكذا يستمر ابن تيمية فى عرض أحاديث قيل : أنها مخالفة للقياس ، ويبين موافقتها للقياس ، ويقول فى النهاية : « وبالجملة فما عرفت حديثاً صحيحاً لا يمكن تخريجه على الأصول الثابتة ، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً ، لأن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح ، بل متى رأيت قياسا يخالف أثراً فلا بد من ضعف أحدهما ، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلا عمن هو دونهم ، فإن إدراك الصفات المؤثرة فى الأحكام على وجهها

---

(١) إعلام الموقعين ج ٢ ص ١٣٠ و ١٣١ .

ومعرفة الحكم والمعانى التى تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم ، فمنه الجلى الذى يعرفه كثير من الناس ، ومنه الدقيق الذى لا يعرفه إلا خواصهم ، فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفا للنصوص لخفاء القياس الصحيح عليهم كما يخفى على كثير من الناس ما فى النصوص من الدلائل الدقيقة التى تدل على الأحكام [1] » .

فهو يقرر أنه لم يعرف حديثاً صحيحاً لا يمكن أن يخرج على الأصول الثابتة ، لأن قضايا العقول السليمة تتفق مع المنقول الصحيح . وحيث بدا خلاف بين القياس والحديث فلا يخلو الأمر من ضعف أحدهما ، لكن القول بضعف القياس أقرب لخفاء القياس الصحيح وعدم قدرة العقول على إدراك الحقيقة فيه ، وأما السنة فإنها تقبل لنقلها عن المعصوم .

(ج) ما لم يختلف فيه الصحابة يوافق القياس :

ومما اعتبره ابن تيمية غير مخالف للقياس ما جاء عن الصحابة ولم يختلفوا فيه ، وضرب أمثلة على ذلك : منها قضاء عمر وعثمان فى الأرض المفتوحة بترك قسمتها فقال البعض : أن هذا لا يجوز مستدلا بقسمة النبى أرض خيبر ، وإذا حبس الإمام الأرض نقض حكمه لمخالفة السنة .

ولكن ابن تيمية يرى أن ما نقل عن عمر وعثمان موافق للسنة ، وذلك أن النبى جاء عنه قسمة الأرض المفتوحة كما فى خيبر ، وجاء عنه ترك قسمتها كما فى فتح مكة حيث فتحها عنوة ، ولم يقسم أرضها وإذا ضمت السنن بعضها إلى بعض علم جواز القسمة ، وجواز ترك القسمة قال ابن تيمية : « وفى الجملة من تدبر الآثار المنقولة علم بالاضطرار أن مكة فتحت عنوة : ومع هذا

(١) القياس فى الشرع الإسلامى لابن تيمية ص ٦١ ، ٦٢ .

فالنبى ﷺ لم يقسم أرضها كما لم يسترق رجالها ، ففتح خيبر عنوة ، وقسمها وفتح مكة عنوة ، ولم يقسمها ، فعلم جواز الأمرين[1] » . وقال : « وإلى ساعتى هذه ما علمت قولا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه ، لكن العلم بصحيح القياس وفاسدة من أجل العلوم ، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده[2] » .

وقد وافق ابن القيم شيخه فى أنه ليس فى الشريعة شىء على خلاف القياس فبعد أن ذكر رأى شيخه أتبعه يذكر أمثلة من فتاوى الصحابة موافقة للقياس ، وأعمل فكرة فى توجيهها حتى تبدو موافقة للقياس الصحيح ، ومثال ذلك مسألة الزبية التى قضى فيها على بن أبى طالب ، واعتبرها كثير من الفقهاء مخالفة للقياس : « وذلك أن قوماً من أهل اليمن حفروا زبية للأسد ، فاجتمع الناس على رأسها ، فهوى فيها واحد ، فجذب ثانياً ، فجذب الثانى ثالثاً ، فجذب الثالث رابعاً ، فقتلهم الأسد ، فرفع ذلك إلى أمير المؤمنين على كرم الله وجهه وهو على اليمن فقضى للأول بربع الدية ، وللثانى بثلثها ، وللثالث بنصفها وللرابع بكمالها ، وقال : « اجعل الدية على من حضر رأس البئر » فرفع ذلك إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال : « هو كما قال » اعتبر ابن القيم هذا موافقاً للقياس وبنى ذلك على هذا الأصل : وهو أن الجناية إذا حصلت من فعل مضمون ومهدر سقط ما يقابل المهدر ، واعتبر مايقابل المضمون ، وفعل الإنسان فى حقه مهدر فهؤلاء الأربعة مات أولهم بسبب مركب من أربعة أشياء : سقوطه وهو غير مهدر ، بل هو ناتج عن التزاحم ، وهو ليس من فعله وسقوط الثانى والثالث والرابع ، وهذه الثلاثة الأخيرة مهدرة لأنها من فعله ، فسقط ما يقابلها ، ووجب ما يقابل السبب الأول وهو ربع الدية .

---

(١) القياس فى الشرع الإسلامى لابن تيمية ج٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) نفس المرجع ص٧٢ :

أما الثانى فقد مات بسبب مركب من ثلاثة : جذب الأول له ، وهو مضمون لأنه ليس فعله وجذبه للثالث والرابع ، وهذا مهدر لأنه فعله ، فسقط ما يقابله ، وهو ثلثا الدية ، ووجب ثلث الدية ، وهو المقابل لجذب الأول له ، وأما الثالث فقد مات بسبب مركب من اثنين . جذب الثانى له ، وهو غير مهدر وجذبه للرابع ، وهو مهدر لأنه فعله ، فسقط ما يقابله ، وهو نصف الدية ، ووجب له نصف الدية .

وأما الرابع فقد مات بسبب واحد : وهو جذب الثالث له ، وهو لا فعل له فى موته ، فوجبت ديته كاملة[1] » . هذا وقد يوجه السؤال الآتى : « كيف ينسب القتل إلى الأربعة مع أن الأسد هو الذى قتلهم ؟ والجواب عن هذا أن الأسد وإن كان هو القاتل فعلا إلا أنه لا يمكن إلقاء التبعة عليه ، فألقيت على السبب ، ففى هذه المسألة ليس للرابع فعل البتة ، وإنما هو مجذوب ، فوجبت له الدية كاملة ، والثالث جاذب ومجذوب فألغى ما يقابل فعله ، ووجب له نصف الدية ، والثانى جذبه الأول ، وهذا غير ملغى ، وجذب هو الثالث والرابع وهذا ملغى لأنه فعله ، فوجب له ثلث الدية ، والأول وقع بسبب تزاحم الحاضرين ، وهذا غير ملغى ، وجذب هو فوقه الثانى والثالث والرابع ، وهذا ملغى لأنه فعله ، فوجب له ربع الدية فقط[2] . وهكذا يمضى ابن القيم فى ضرب الأمثلة من فتاوى الصحابة مبيناً موافقتها للقياس ، ويقول فى نهاية المطاف : « فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من أنه ليس فى الشريعة شىء يخالف القياس ولا فى المنقول عن الصحابة الذين لا يعلم فيه مخالف ، وإن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعدماً كما أن المعقول الصريح دائر مع

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ .
(٢) إعلام الموقعين ٢ / ١٥٢ بتصرف .

أخبارها وجوداً وعدماً ، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل ، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل [1] » .

خامسا : ابن القيم والاستصحاب :

تعريفه . أقسامه . هل الاستصحاب صالح للدفع والإثبات أم لا ؟ الحنفية يرون أنه صالح للدفع لا للإثبات . ثمرة الخلاف .

تعريفه :

أخذ ابن القيم كسائر الحنابلة بالاستصحاب ، وعرفه بأنه استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفى ما كان منفياً ، كما إذا تطهر شخص ، فإن هذه الطهارة تستمر حتى يثبت خلافها ولا يؤثر الشك فى زوالها ، وكبراءة الذمة من التكليف فإنها تستمر حتى يثبت خلافها .

أقسام الاستصحاب ثلاثة :

١ — استصحاب البراءة الأصلية كنفى وجوب صلاة سادسة ونفى وجوب صوم شوال .

٢ — استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه ، كاستصحاب حكم الطهارة حتى يثبت خلافها ، فالطهارة وصف ، والحكم المترتب عليها هو صحة مباشرة ما يتوقف عليها كالصلاة والطواف ، وكاستصحاب حكم الحدث حتى يثبت خلافه ، فالحديث وصف ، والحكم عدم جواز مباشرة ما يتوقف على الطهارة كالصلاة والطواف .

٣ — استصحاب حكم الإجماع فى محل النزاع ، ومثال هذا استدلال من

---

(١) نفس المرجع ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

يقول : إن المتيم إذا رأى الماء فى أثناء صلاته لا تبطل صلاته ؛ لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك ، فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة ، وكالقول ببيع أم الولد لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاد قال ابن القيم : « والنزاع فى رؤية الماء فى الصلاة ، واستيلاد الأمة لا يوجب رفع ما كان ثابتاً قبل ذلك من الأحكام ، فلا يقبل قول المعترض : إنه قد زال حكم الاستصحاب بالنزاع الحادث ؛ فإن النزاع لا يرفع ما ثبت من الحكم ، فلا يمكن المعترض رفعه إلا أن يقيم دليلا على أن ذلك الوصف الحادث جعله الشارع دليلا على نقل الحكم ، وحينئذ يكون معارضاً فى الدليل لا قادحا فى الاستصحاب » .

فهو يرى أن الحكم قد ثبت بالإجماع ، والنزاع لا يزيل الثابت من الأحكام إلا إذا قام دليل على أن الوصف الذى حدث بعد الإجماع مغير للحكم المجمع عليه .

هل الاستصحاب يصلح لإثبات الحقوق ونفيها ؟

الاستصحاب له جانبان : جانب إيجابى ، وجانب سلبي ، فالجانب الإيجابى يثبت الحقوق ، والجانب السلبى يدفعها ، وذلك كالمفقود فيحكم باستمرار حياته استصحاباً للحال التى كان عليها حين الفقد ، ويثبت له جانبان : جانب إيجابى يثبت له الحقوق عند الغير من ميراث ووصية ، وجانب سلبي : وهو منع انتقال ملكه إلى غيره لاستمرار حياته ، فهذا الجانب دفع عنه نقل أمواله إلى غيره .

والحنابلة قالوا بهذين الجانبين أما الحنفية فقالوا : إن الاستصحاب صالح للدفع لا للإثبات قال ابن القيم مبيناً معنى قول الحنفية : إن « الاستصحاب يصلح للدفع ، ومعنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال لا لبقاء

الأمر على ما كان ، فإن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجب الحكم لا إلى عدم المغير له ، فإذا لم نجد دليلا نافياً ولا مثبتاً أمسكنا لا نثبت الحكم ، ولا ننفيه ، بل ندفع بالإستصحاب دعوى من أثبته[1] » .

ثمرة الخلاف : وثمرة هذا الخلاف تظهر فى المفقود فإنه يعتبر حياً وقت فقده استصحابا لحياته السابقة وهذه الحياة الثابتة له بطريق الاستصحاب توجب له الميراث عند الشافعية والحنابلة ، لأن الاستصحاب عندهم يصلح للدفع والإثبات ، ولا توجب له الميراث عند الحنفية ، لأن الاستصحاب عندهم لا يصلح إلا للدفع فقط ، ولا يصلح للإثبات .

سادسا : ابن القيم والمصالح المرسلة :

(ا) موقف الفقهاء من المصالح المرسلة .

(ب) موقف الصحابة منها .

(ﺟ) القول الفصل فيما أثر عن عمر من إيقاع الطلاق الثلاث أنه يوافق ما كان عليه العمل فى عهد الرسول .

(د) أخذ ابن القيم بالمصلحة المرسلة حيث لا نص ومن هذا قوله بالتسعير وقوله بإلزام الصناع القيام بعملهم إذا امتنعوا ، وقوله بإجبار صاحب المسكن على إسكان من يحتاج إليه ، ونحو ذلك .

(ا) موقف الفقهاء من المصالح المرسلة :

أخذ الفقهاء بالمصالح المرسلة ، لكنهم تفاوتوا فى مقدار الأخذ بها ، فالمالكية والحنابلة مقدمون على غيرهم قال ابن دقيق العيد : « الذى لا شك

---

(١) إعلام الموقعين ٢/٢٨ .

فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلوا غيرهما عن اعتباره فى الجملة ، ولكن لهذين ترجيح فى استعمالها على غيرهما » .

وقال القرافى : « هى عند التحقيق فى جميع المذاهب ، لأنهم يقومون ، ويقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا تعنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك »[1] .

فابن دقيق العيد والقرافى يقران اعتبار المصلحة المرسلة عند الفقهاء ، ويهمنا هنا أن نقف على رأى ابن حنبل وابن القيم لنعرف هل وافق ابن القيم صاحب المذهب أم خالفه .

أخذ ابن حنبل بالمصلحة المرسلة ، ويبدو ذلك مما قرره فى السياسة الشرعية وهى ما ينهجه الإمام مما فيه مصلحة للرعية وإن لم ينص عليه ومن هذا قوله بنفى المخنث إلى حيث يؤمن فساده ، وقوله بتشديد العقوبة على من شرب فى نهار رمضان ، وقوله بعقوبة من ذم الصحابة واعتبار هذه العقوبة واجبة على الامام ليس له أن يعفو عنها ، بل عليه أن يعاقبه ويستتيبه ، فإن تاب وإلا كرر العقوبة[2] .

وقد سار أتباع أحمد على هذا ، فرأيناهم يأخذون بالمصلحة فيما لم ينص عليه ، ونقل إلينا جدلهم ومناظراتهم لخصومهم ، ومنها يتبين لنا رأيهم واضحاً ، ومن هذه المناظرات تلك المناظرة بين أبى الوفا بن عقيل الحنبلى وبعض الفقهاء قال ابن عقيل : « العمل بالسياسة هو الحزم ، ولا يخلو منه إمام » ، وقال الآخر : «لا سياسة إلا ماوافق الشرع » ، فقال ابن عقيل : « السياسة

---

(١) إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكانى ص ٢٢٥ مطبعة السعادة .
(٢) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ٥٤٦ .

ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ، ولا نزل به وحى ، فإن أردت بقولك : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح ، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط ، وتغليط للصحابة فقد جرى من الخلفاء الراشدين من الفعل ما لا يجحده عالم بالسير ، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف وتحريق على كرم الله وجهه الزنادقة فى الأخاديد ونفى نصر بن حجاج لكفى »[(1)] .

فابن عقيل — وهو حنبلى — يرى أن العمل بالسياسة بجلب المصالح ، ويدرأ المفاسد ، وليس بلازم أن يشرع ذلك الرسول ، أو ينزل به وحى ، فكل ماجلب مصلحة ، أو درأ مفسدة مشروع بشرط ألا يخالف مانطق به الشرع ، ويستدل على ذلك بما ورد عن الصحابة من أعمال لم يرد بها نص وقد فعلوها لما فيها من مصلحة . وهذا الذى نقلناه عن ابن عقيل الحنبلى يقرب منه قول ابن القيم : « ولا نقول : إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هى جزء من أجزائها ، وباب من أبوابها ، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى ، وإلا فإذا كانت عدلا فهى من الشرع ... ، ولقد حد أصحاب النبى ﷺ فى الزنى بمجرد الحبل ، وفى الخمر بالرائحة ، والقىء ، وهذا هو الصواب ؛ فإن دليل القىء والرائحة ، والحبل على الشرب والزنى أولى من البينة قطعاً ، وكيف يظن بالشريعة إلغاء أقوى الدليلين[(2)] ؟ » .

(ب) موقف الصحابة منها :

ومن يقرأ كتاب (الطرق الحكمية) لابن القيم يجزم بأن ابن القيم أخذ

---

(١) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ص١٢ ، ١٣ من الطرق الحكمية .
(٢) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ٥٤٣ ، ٥٤٤ .

بالمصلحة ، ولم يشذ عن الحنابلة ؛ فهو يروى أحكاماً لعمر بن الخطاب أخذ فيها بالمصلحة ، ومن ذلك نفيه نصر بن حجاج من المدينة لتشبيب النساء به ، فعل عمر ذلك لمصلحة الناس وإن لم يرد نص بذلك ، ولم يمنعه عن ذلك ما لحق نصراً من الضرر بالنفي ؛ فالمصلحة العامة مقدمة على الضرر الخاص [1] ، ومن هذا إلزامه المطلق ثلاثاً الطلقات الثلاث ، وقد حمله على هذا إكثار الناس من الطلاق بلفظ الثلاث ، فرأى أن المصلحة تقضى بإيقاعه عليهم زجراً لهم ، مع أن العمل فى عصر الرسول وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر كان على اعتبار الثلاث واحدة ، ولكن عمر خالف هذا لما فيه من المصلحة ؛ لأن الناس إذا علموا أن الثلاث طلقات تبين نساءهم امتنعوا عن الطلقات الثلاث [2] .

(جـ) القول الفصل فى هذه المسألة :

هذا ما ذكره ابن القيم ، ويحسن بنا عرض هذه المسألة بالتفصيل ليتبين لنا الأمر ، وهل كان ما فعله عمر مخالفاً لما كان عليه العمل فى عهد الرسول أم لا ؟ الأساس الذى اعتمد عليه ابن القيم فيما نسبه إلى عمر هو رواية طاوس عن ابن عباس : « كان الطلاق على عهد الرسول ﷺ وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : « إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضينا عليهم فأمضاه عليهم [3] » .

فظاهر هذا مخالفة عمر سنة الرسول ، وعمر لا يؤخذ برأيه ، وتترك سنة الرسول قال الشوكانى : « فإن كانت تلك المحاماة لأجل مذاهب الأسلاف فهى أحقر وأقل من أن تؤثر على السنة المطهرة ، وإن كانت لأجل عمر بن الخطاب

---

(١) الطرق الحكمية/١٦ .
(٢) الطرق الحكمية ١٦ ، ١٧ بتصرف .
(٣) نيل الأوطار للشوكانى ٦ / ١٠٣ .

فأين يقع المسكين من رسول الله ﷺ ؛ ثم أي مسلم من المسلمين يستحسن عقله وعلمه ترجيح قول صحابي على قول المصطفى [1] ؟ » ، وما ذكره طاوس معارض بما جاء عن الطحاوى عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وعمرو بن دينار عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثاً أنه قد عصى ربه ، وبانت منه امرأته ، ولا ينكحها إلا بعد زوج . قال القرطبي : « وهذا يوهن رواية طاوس قال ابن عبد البر : « ورواية طاوس وهم وغلط لم يعرج عليها أحد من فقهاء الأمصار بالحجاز والشام والعراق والمشرق والمغرب »[2] وإليك ما جاء في نيل الأوطار :

عن مجاهد عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته مائة فقال : « عصيت ربك ، وفارقت امرأتك ، لم تتق الله فيجعل لك مخرجاً » ، وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رجلا طلق امرأته ألفا فقال : « يكفيك من ذلك ثلاث ، وتدع تسعمائة وسبعة وتسعين » ، وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته عدد النجوم فقال : « أخطأ السنة ، وحرمت عليه امرأته[3] » فهذه النصوص تعارض رواية طاوس كل المعارضة ، وتوهنها كما ذكر القرطبي وقد جاء عن القاضي أبي الوليد الباجي ما يفيد أن رواية طاوس صحيحة ، ولكنه خرجها تخريجا تطمئن إليه النفس ، ويزيل التعارض بينها وبين غيرها مما جاء عن ابن عباس قال : « الحديث الذى يشيرون إليه هو ما رواه ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال : « كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ... الخ » ومعنى الحديث أنهم كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الناس الآن ثلاث تطليقات ، ويدل

---

(١) نيل الأوطار ٦ / ١٥٨ .
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣ / ١٢٩ .
(٣) نيل الأوطار للشوكاني ٦/١٥٢ ، ١٥٣ .

على صحة هذا التأويل أن عمر قال : « إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة ، فأنكر عليهم أن أحدثوا فى الطلاق استعجال أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو كان حالهم ذلك فى أول الإسلام فى زمن النبى ﷺ ما قاله ، ولا عاب عليهم أنهم استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة ، ويدل على صحة هذا التأويل ماروى عن ابن عباس من غير طريق أنه أفتى بلزوم الطلاق الثلاث لمن أوقعها مجتمعة [1] » .

وخلاصة ما تقدم : —

١ — أن الصحابة كانو يطلقون فى عهد الرسول طلقة واحدة متبعين ما جاء فى قوله تعالى : « الطلاق مرتان » .

٢ — أن من كان يطلق منهم ثلاثا كانت امرأته تبين منه كما أفتى بهذا ابن عباس .

٣ — أن ما فعله عمر مطابق لما كان عليه الأمر فى عهد الرسول ؛ لأن من كان يحلف على امرأته ثلاثا فأكثر كانت امرته تبين منه كما تقدم ، فالحكم واحد وإن كان الفرق بين الحالين ينحصر فى أن إيقاع الثلاث فى عهد الرسول كان قليلا ، ومن كان يوقعه كان يؤاخذ بمقتضاه ، وأما فى عهد عمر فكان هذا اليمين غالباً .

وعلى هذا لا داعى إلى إعتبار حكم عمر هذا مخالفا ما كان عليه الرسول وأنه راعى فيه جانب المصلحة كما ذكر ابن القيم فيما تقدم .

ومن أخذ عمر بالمصلحة منعه بيع أمهات الأولاد ، والمصلحة فى ذلك هى القضاء على الرق ؛ لأن أم الولد تعتق على ابنها إذا ورثها ، والقول بعدم البيع

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبى ١٢٩/٣ .

رآه عمر ومن معه من الصحابة وإن كان العمل فى عهد الرسول وأبى بكر بخلافه ، وورد أن على بن أبى طالب كرم الله وجهه عزم على بيعهن وقال : « إن عدم البيع كان رأياً اتفق عليه هو وعمر ، فقال له قاضيه عبيدة السلمانى : « يا أمير المؤمنين رأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك » ، فقال : اقضوا كما كنتم تقضون ، فإنى أكره الخلاف » .

قال ابن القيم بعد إيراد قول على هذا : فلو كان عنده نص من رسول الله ﷺ بتحريم بيعهن لم يصف ذلك إلى رأيه ورأى عمر ، لم يقل : « إنى رأيت أن يبعن[1] » ، وعمر أسقط سهم المؤلفة مع أن القرآن عدهم من المستحقين ، وقد أخذ عثمان رضى الله عنه بالمصلحة فى جمع الناس فى القراءة على حرف واحد حين خاف اختلاف الصحابة فى القراءة ، وكذلك على حرق الزنادقة ، وهذا مخالف لسنة الرسول فى قتل الكفار ، ولكنه حرقهم لأنه رأى أن جرمهم عظيم ، فشدد فى العقوبة زجرا للناس عن مثله ، قال :

لما رأيت الأمر منكراً أججت نارى ، ودعوت قنبرا[2]

هذا ما ذكره ابن القيم ويحسن بنا أن نقف طويلا لنرى هل ما فعله عمر وغيره من الصحابة يخالف ما كان عليه الرسول أم لا ؟

أما مسألة بيع أمهات الأولاد فقد ورد فيها نصوص متعارضة يحسن أن أعرضها ، ثم أحاول التوفيق بينها :

أولا : عن أبى الزبير عن جابر أنه سمعه يقول : « كنا نبيع سرارينا أمهات أولادنا والنبى ﷺ فينا حتى لا نرى بذلك بأساً » رواه أحمد وابن ماجه .

---

(١) الطرق الحكمية ١٧ ، ١٨ .

(٢) نفس المرجع ص ١٩ وقنبر غلامه .

وعن عطاء عن جابر قال : « بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبى بكر ، فلما كان عمر نهانا ، فانتهينا [١] » .

ثانياً روى الخطاب بن صالح عن أمه قالت : « حدثنى سلامة بنت معقل قالت : كنت للحباب بين عمرو ولى منه غلام ، فقالت لى امرأته : الآن تباعين فى دينه ، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ، فذكرت ذلك له ، فقال : « من صاحب تركة الحباب بن عمرو ؟ قالوا : أخوه أبو اليسر كعب بن عمرو ، فدعاه ، فقال : « لا تبيعوها ، وأعتقوها ، فإذا سمعتم برقيق قد جاءنى فأتونى أعوضكم . ففعلوا ، فاختلفوا فى بعد وفاة رسول الله ، فقال قوم : أم الولد مملوكة لولا ذلك لم يعوضكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقال بعضهم : هى حرة قد أعتقها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ففيه كان الاختلاف [٢] » . وعن ابن عباس قال : « ذكرت أم إبراهيم عند رسول الله صلى الله عليه آله وسلم ، فقال : « أعتقها ولدها » ، وعن ابن عباس عن النبى صل الله عليه وآله وسلم قال : « من وطىء أمته ، فولدت له فهى معتقة عن دبر منه وفى لفظ : من بعده [٣] » هذه هى النصوص الواردة فى بيع أمهات الأولاد ، وهى متعارضة : فحديثا جابر يفيد أن إباحة البيع ، وحديث سلامة وحديثا ابن عباس تدل على عدم جواز البيع ، ولإزالة هذا التعارض أقول : إن بيع أمهات الأولاد كان مباحاً . أولا ، ثم نهى عنه الرسول ثانياً فالأحاديث الدالة على الإباحة تمثل المرحلة الأولى والأحاديث الدالة على عدم جواز البيع تعبر عن الحالة الثانية التى استقر عليها التشريع ، وعلى هذا فما فعله عمر من نهى الناس عن بيعهن

---

(١) نيل الأوطار للشوكانى ٦/١٠٣ ، ١٠٤ .
(٢) نيل الأوطار للشوكانى ٦/١٠٢ .
(٣) نفس المرجع ٦/١٠٤ .

موافق لما استقر عليه التشريع فى آخر مراحله فإن قال قائل : ولكن حديث جابر الثانى يفيد أن بيعهن كان جائزاً فى حياة الرسول وأبى بكر . قلنا لعله لم يطلع على نهى الرسول عن بيعهن ، وظن أن الإباحة استمرت حتى جاء عمر ، وما جاء عن على لا يؤخذ به لمعارضته النصوص المتقدمة ، ولعله لم يطلع عليها

وأما المؤلفة قلوبهم فإنهم يعطون بنص القرآن ونص الأحاديث الكثيرة : منها ما رواه أنس : « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يسأل شيئاً على الإسلام إلا أعطاه » قال : « فأتاه رجلا ، فسأله ، فأمر له بشاء كثير بين جبلين من شاء الصدقة . قال : فرجع إلى قومه ، فقال : ياقوم أسلموا ؛ فإن محمداً يعطى عطاء من لا يخشى الفاقة »[1] ، وقد ورد أن أبا بكر امتنع من إعطاء أبى سفيان وعيينة والأقرع وعباس بن مرداس فليس عمر بدعا إذا أسقط سهم المؤلفة اعتماداً على أنه سقط بانتشار الإسلام وعدم حاجة المسلمين إلى المؤلفة وقد أخذ بهذا الحنفية[2] .

وأما ما ذكره ابن القيم من أن علياً حرق الزنادقة فهذا صحيح ، وقد ورد عن الرسول النهى عن التحريق بالنار : عن أبى هريرة : « بعثنا رسول الله ﷺ فى بعث ، فقال : إن وجدتم فلانا وفلانا لرجلين فاحرقوهما بالنار ، ثم قال حين أردنا الخروج : إنى كنت أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا ، وإن النار لا يعذب بها إلا الله ، فإن وجدتموهما فاقتلوهما »[3] وروى عكرمة مافعله على بالزنادقة فقال : « أتى أمير المؤمنين على رضى الله عنه بزنادقة ، فأحرقهم ،

---

(١) نيل الأوطار ٤/١٧٦ .

(٢) نفس المرجع / ١٧٧ .

(٣) نيل الأوطار ٧/ ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

فبلغ ذلك ابن عباس ، فقال : « لو كنت أنا لم أحرقهم لنهى رسول الله ﷺ قال : « لا تعذبوا بعذاب الله » ، ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ : «من بدل دينه فاقتلوه » [1] . وروى عبد الله ابن شريك العامرى عن أبيه القصة مفصلة ومنها يظهر السبب الحقيقى فى تحريقهم لشدة جرمهم قال : «قيل لعلى : إن هنا قوما على باب المسجد يزعمون أنك ربهم ، فدعاهم ، فقال لهم : ويلكم ما تقولون ؟ قالوا : أنت ربنا وخالقنا ورازقنا . قال : « ويلكم إنما أنا عبد مثلكم آكل الطعام كما تأكلون ، وأشرب كما تشربون ، إن أطعت الله أثابنى إن شاء الله ، وإن عصيته خشيت أن يعذبنى ، فاتقوا الله ، وارجعوا ، فأبوا ، فلما كان الغد غدوا عليه ، فجاء قنبر ، فقال : قد والله رجعوا يقولون ذلك الكلام ، فقال : أدخلهم ، فأمر على أن يخد لهم أخدود بين باب المسجد والقصر ، وأمر بالحطب أن يطرح فى الأخدود ويضرم بالنار ثم قال لهم : إنى طارحكم أو ترجعوا ، فأبوا أن يرجعوا ، فقذف بهم حتى إذا احترقوا قال : —

إنى إذا رأيت أمراً منكرا أوقدت نارى ، ودعوت قنبرا [2]

هذا ما نسب إلى على — رضى الله عنه — وهو إما غير صحيح النسبة إليه وإما أن نسبته صحيحة ، وما كان يليق بعلى أن يحرقهم بعد نهى الرسول عن التعذيب بالنار ، والأولى أن القصة كلها من صنع الرواة ولا نصيب لها من الصحة .

د — أخذ ابن القيم بالمصلحة المرسلة حيث لا نص.

كان لاطلاع ابن القيم على ما أثر عن الحنابلة وعن الصحابة من اعتبار

---

(١) نيل الأوطار ٧ / ٢٠١ .

(٢) نيل الأوطار ٢٠٤.

المصلحة أثر فى تكوين مزاجه الفقهى ، فرأيناه نهج منهجهم فى العمل بالمصلحة فيما لم ينص عليه ، ومن هذا قوله بوجوب التسعير : وهو وضع حد أعلى للسعر عند الحاجة إلى ذلك وقد قسم التسعير إلى قسمين : ظلم وعدل ، فقال : « وأما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم ، ومنه ما هو عدل جائز ، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام ، وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل ، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب فأما القسم الأول فمثل ما روى أنس قال : « علا السعر على عهد النبى ﷺ ، فقالوا : يارسول الله لو سعرت لنا، فقال : « إن الله هو القابض الرازق الباسط المسعر ، وإنى لأرجو أن ألقى الله ، ولا يطالبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم ولا مال » رواه أبو داود والترمذى وصححه ،فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم ، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشىء ، وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله ، فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق .

وأما الثانى فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل ، والتسعير ها هنا إلزام بالعدل الذى ألزمهم الله به »[1] .

فهو يرى أن التسعير فى الأحوال العادية التى يبيع الناس فيها دون ظلم منهم للمشترين ظلم ، ولا يجوز التدخل من الحكام حينئذ لتغيير الأسعار ما دامت قد تغيرت . وارتفعت بسبب ظروف طارئة اقتضت رفعها كقلة الشىء

---

(١) الطرق الحكمية ص ٢٢٣ ، ٢٣٤ ،

أو كثرة الطلب مما هو معروف بقوانين العرض والطلب . أما إذا امتنع أرباب السلع من بيع بضائعهم إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا فقط يجب على الحكام التدخل لتسعير البضائع واتخاذ الإجراءات الكفيلة بتنفيذ قانون التسعير الذى تفرضه المصلحة العامة . ومن أخذ ابن القيم بالمصلحة قوله بإلزام أى طائفة من الصناع يحتاج الناس إليهم تلبية دعوة الناس إلى ما يريدون ، ولهم فى نظير ذلك أجرة مثلهم سواء كانوا فلاحين أم صناعا أم نساجين أم بنائين[1] . وهذا رأى له قيمته إذا أخذ به فى تنظيم العلاقة بين العمال وأصحاب العمل فى الوقت الحاضر الذى تشعبت فيه الخصومة بين العمال وأرباب العمل ، وأصبح للعمال جبهة ونقابات تدافع عن حقوقهم ، فعلى المشرعين أن يراعوا مثل هذا عند تحديد علاقات العمال بأرباب العمل .

وإذا علمنا أن أرباب العمل فى الحقيقة ليسوا هم أصحاب المصانع ، وإنما هم الأمة بأسرها ؛ لأن الأمة هى التى تجنى ثمرة أعمالهم ، وتفيد من عملهم فى شتى النواحى علمنا أن العمال مطالبون قسراً بالقيام بأعمالهم ، ولا يتسنى لهم اتخاذ الإضراب وسيلة إلى نيل حقوقهم ، إذ فى ذلك تعطيل جهاز الدولة بأسرها .

ومما قال فيه ابن القيم بالمصلحة مسألة الحاجة إلى السكنى فى دار الغير أو الحاجة إلى الرحى للطحن أو الدلو لنزع الماء وغير ذلك قال : فإذا قدر أن قوما اضطروا إلى السكنى فى بيت إنسان لا يجدون سواه أو استعارة ثياب يستدفئون بها أو رحى للطحن أو دلو لنزع الماء أو قدر أو فأس أو غير ذلك وجب على صاحبه بذله بلا نزاع[2] .

---

(١) الطرق الحكمية ص ٢٢٦ ، ٢٣٢ .

(٢) الطرق الحكمية ص ٢٣٩ .

٧ — ابن القيم والذرائع :

تمهيد — (ا) ابن حنبل والذرائع (ب) ابن تيمية والذرائع
(١) ابن القيم والذرائع (٢) أقسامها عنده .

(ا) ابن حنبل والذرائع :

أخذ الإمام أحمد بمبدأ (سد الذرائع) ، ولذا حرم بيع السلاح عند الفتنة لأنه ذريعة إلى المعصية ، ونظيره كل بيع أو إجارة أو معارضة تعين على معصية الله كبيع السلاح للكفار والبغاة وقطاع الطرق ، وبيع الرقيق لمن يفسق به أو يؤجره لذلك ، وإجارة داره أو حانوته لمن يقيم فيها المعصية وعصر العنب لمن يتخذه خمراً [١]

ومن أخذه بالذرائع قوله : « إن من يمتنع عن إعطاء الطعام للمحتاج إليه حتى يموت جوعاً يجب عليه الدية ؛ لأن امتناعه عن إمداده بالطعام ذريعة إلى موته ، ومن هذا أنه كره الشراء ممن يرخص سلعة لمحاربة جاره فى البيع ؛ لأن الشراء منه يشجعه على ترخيص أسعاره ، فيمتنع الناس عن الشراء من جاره وقد يؤدى فعله هذا إلى احتكاره السلع ، فتزول المنافسة ، ويستبد بالأسعار ، ومن هذا أنه منع تلقى السلع قبل نزولها الأسواق لما فيه من غلاء الأسعار على العامة ولما يلحق البائعين من غبن لجهلهم بالأسعار والغبن ممنوع [٢] ، وهذا الأخير ليس أخذا بالمصلحة المرسلة : فقد روى ابن مسعود حديثاً يدل على نهى الرسول عن تلقى الركبان وقد فات هذا ابن القيم ، فاعتبره من الأخذ بالمصلحة المرسلة عند أحمد ، ولم يعقب عليه .

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٣٥ .
(٢) ابن حنبل للأستاذ أبوزهرة ص ٣١٨ ، ٣٢١ .

(ب) ابن تيمية والذرائع :

وقد أخذ ابن تيمية بهذا المبدأ كذلك ، وانتصر له فى فتاويه ، ولم يشأ أن يتحدث عنها حديثا سطحياً ، بل قد قسمها إلى ثلاثة أقسام : —

١ — ذريعة يحتال بها إلى المحرم : كالجمع بين البيع والسلف : لأنه يفضى إلى الربا فقد يقرضه ألفاً بألف ، ويبيعه سلعة قيمتها ثمانمائة بألف ، فالسلف والبيع أديا إلى الربا ، فأحدهما يأخذ ألفين فى نظير ألف وثمانمائة ، وكاشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن أو بأكثر منه ، وغير ذلك مما يقصد به التوصل إلى الربا .

٢ — ذريعة لا يحتال بها إلى المحرم : كسب الآلهة المفضى إلى سب الله ، وكسب والد الغير المفضى إلى سب الآباء .

٣ — مباح أصلا يحتال به إلى إسقاط واجب كبيع النصاب فى أثناء الحول فراراً من الزكاة ، وكإغلاء الثمن لإسقاط حق الشفعة ، ونظيره كل ما يحتال به على إسقاط الحق [1] .

وقد ساق أدلة على الأخذ بسد الذرائع بلغت الثلاثين ، وأجتزىء منها بما يأتى : —

١ — قال الله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فيسبوا الله عدوا بغير علم » حرم سب آلهة المشركين لأنه ذريعة إلى سب المشركين لله ، ومصلحة تركهم سب الله تعالى راجحة على مصلحة سبنا لآلهتهم .

٢ — نهى عليه السلام عن الجمع بين المرأة وعمتها ، وبينها وبين خالتها ، وأشار إلى العلة بقوله : « إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » ، لأن الجمع

(١) فتاوى ابن تيمية الجزء الثالث ص١٣٩ .

بينهما ذريعة إلى تباغض الزوجتين وقطيعة الرحم التى بينهما ، ولو رضيت إحدهما بالجمع لم تلب إلى طلبها لأن طبع المرأة لا يرضى بمشاركة غيرها فى الزوجية ، ولذا لما طلبت أم حبيب من الرسول أن يتزوج أختها درة لم يجبها الرسول إلى طلبها .

٣ — نهى النبى عليه السلام عن الجمع بين البيع والسلف ؛ لأن ذلك ذريعة إلى أن يبيعه سلعة قيمتها ثمانمائة ، ويقرضه ألفا بألفين وفى ذلك ربا .

٤ — قضت السنة بحرمان القاتل من الميراث ؛ لأنه لو ورث كان ذلك ذريعة إلى قتل الورثة مورثيهم استعجالا للإرث[1] ، واستمر فى عرض الأدلة الثابتة على سد الذرائع ، وقال فى نهاية المطاف : « والكلام فى سد الذرائع واسع لا يكاد ينضبط ، ولم نذكر من شواهد هذا الأصل إلا ما هو متفق عليه أو منصوص عليه أو مأثور عن الصدر الأول شائع عنهم »[2] .

(١) ابن القيم والذرائع :

أما ابن القيم فقد اعتبر سد الذرائع ، واعتد به كما اعتد به ابن حنبل وشيخه ابن تيمية ، وقد بالغ فى الاعتداد به حتى اعتبره ربع التكليف فقال : « وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف ، فإنه أمر ونهى ، والأمر نوعان : أحدهما مقصود لنفسه ، والثانى وسيلة إلى المقصود ، والنهى نوعان : أحدهما ما يكون المنهى عنه مفسدة فى نفسه ، والثانى ما يكون وسيلة إلى المفسدة ، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع التكليف[3] » ، وكما قال ابن القيم بسد الذرائع المفضية إلى الحرام قال باعتبار الذرائع المفضية إلى

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ صفحات ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ .
(٢) الفتاوى جـ٣ ص ١٤٥ .
(٣) إعلام الموقعين ٣/١٣٥ ، ١٨٦ :

المطلوب ، لأن وسيلة المطلوب مطلوبة ، ووسيلة المحرم محرمة ، ويقول مبيناً أن ذلك هو مقتضى الحكمة التي يسير عليها الحكام ، فكيف لا تسير على ذلك الشريعة المتسمة بالحكمة والعدل قال : « لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها ، فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها ، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود ، وكلاهما مقصود ، لكنه مقصود قصد الغايات وهى مقصودة قصد الوسائل ، فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضى إليه فإنه يحرمها ، ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه ، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم ، وإغراء للنفوس به ، وحكمته تعالى وعلمه تأبى ذلك كل الإباء ، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك ، فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ، ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعد متناقضاً ، ويحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده ، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه وإلا فسد عليهم مايرومون إصلاحه ، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هى فى أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال ، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها » [1] .

(٢) أقسامها عنده :

ولم يفت ابن القيم أن يوضح القول فى الذرائع ، فقسمها تقسيما يوضح المحرم منها والمطلوب ، ويقيم الدليل على ما يرى منعه ، ويحسن أن نورد الأقسام التي ذكرها مع ضرب الأمثلة ليزول اللبس ، فالذرائع عنده أربعة أقسام :

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٣ص ١١٩ ، ١٢٠ .

١ ــ وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة كشرب المسكر المفضى إلى مفسدة السكر ، والقذف المفضى إلى مفسدة الفرية، والزنى المفضى إلى اختلاط المياه وفساد الفراش ، وهذا القسم جاءت الشريعة بمنعه كراهة أو تحريما حسب درجاته فى المفسدة .

٢ ــ وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل ، أو يعقد البيع قاصداً به الربا ، أو يخالع قاصداً به الحنث كما سبق بيان هذا .

٣ ــ وسيلة موضوعة للمباح لا يقصد بها التوسل إلى المفسدة ، لكنها مفضية إليها غالباً ، ومفسدتها أرجح من مصلحتها ، وهذا كالصلاة فى أوقات النهى فإنها لا يقصد بها مفسدة ، ولكنها تؤدى إلى أن المصلى لا يقصد بصلاته وجه الله ، وإنما يقصد عبادة الشمس كما فعل هذا المشركون ، وكسبِّ آلهة المشركين بين ظهرانيهم فإنه مباح لا يقصد به التوسل إلى المفسدة ، ولكنه يؤدى إلى أن يسب المشركون الله ، وهذه المفسدة أرجح من مصلحة سب المسلمين آلهة المشركين ، وكتزين المتوفى عنها فى زمن عدتها فإنه مباح لا يقصد به مفسدة ، ولكنه يؤدى إلى لفت الأنظار إليها وجذب قلوب الرجال نحوها ، فيتقدمون لخطبتها ، فتكذب ، وتنكر ما فى رحمها من ولد لتتزوج عن تقدم لخطبتها .

٤ ــ وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضى إلى المفسدة ، ومصلحتها أرجح من مفسدتها كالنظر إلى المخطوبة ، وفعل ذوات الأسباب فى أوقات النهى ، وكلمة الحق عند سلطان جائر . والشريعة جاءت بإباحة القسم الرابع أو استحبابه أو إيجابه حسب درجاته فى المصلحة .

أما القسم الثانى والثالث فقد جاءت الشريعة بالمنع منهما ، والأدلة على

ذلك كثيرة ، ثم أخذ ابن القيم فى ذكر الأدلة الدالة على المنع ، وأوصلها إلى تسعة وتسعين دليلا ، وأجتزىء منها بما يأتى غير ذاكر ما ساقه ابن تيمية من أدلة ؛ وذلك لأن ابن القيم قد ذكر أدلة ذكرها ابن تيمية فى سد الذرائع ، ثم تفرد هو بأدلة أخرى . وهذه الظاهرة ظاهرة الإكثار من الأدلة سبقت الإشارة إليها ، وبينت أن السبب فى ذلك هو حرصه على محاربة التقليد ، والتناسق بين أهدافه ومنهجه ، فلما كان من أهدافه محاربة التقليد نظريا كان فى بحثه العلمى مجانباً للتقليد ، ولذا أكثر من الأدلة النقلية والعقلية بما عنده فى ذلك علم وفير وعقل خصب ، ومن الأدلة التى ذكرها ما يأتى :

١ — قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات » الآية . أمر الله تعالى مماليك المؤمنين ، ومن لم يبلغ منهم الحلم أن يستأذنوا عليهم فى هذه الأوقات الثلاثة لئلا يكون دخولهم هجماً بغير استئذان فيها ذريعة إلى اطلاعهم على عوراتهم وقت إلقاء ثيابهم عند القائلة والنوم واليقظة ، ولم يأمرهم بالاستئذان فى غيرها وإن أمكن فى تركه تحقق هذه المفسدة لندورها وقلة الإفضاء إليها .

٢ — الشارع نهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ، أو يستام على سوم أخيه ، أو يبيع على بيع أخيه ، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى التباغض والتعادى ، فقياس هذا أنه لا يستأجر على إجارته ، ولا يخطب ولاية أومنصبا على خطبته ، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى وقوع العداوة والبغضاء بينه وبين أخيه .

٣ — نهى الشرع المرأة إذا خرجت إلى المسجد أن تتطيب لأن ذلك ذريعة إلى ميل الرجال وتشوقهم إليها ، فأمر ألا تتطيب وأن تقف خلف الرجال وألا تسبح فى الصلاة إذا نابها شىء ، بل تصفق ببطن كفها على ظهر الأخرى سداً للذريعة وحماية من المفسدة .

٤ — نهى الرسول المرأة أن تسافر بغير محرم وذلك سد للذريعة ؛ فإن سفرها بغير محرم ذريعة إلى الطمع فيها .

والأدلة التى ذكرها ابن القيم كلها تفيد اعتبار الشارع للذرائع ، وأنه ينهى عن الشىء لأنه ذريعة إلى مفسدة ، ويطلب الشىء لأنه ذريعة إلى المطلوب ، وهذا كله يؤيد مسلك ابن القيم ومسلك ابن حنبل وابن تيمية وغيرهم من الحنابلة الذين أخذوا بسد الذرائع [1] .

٨ — ابن القيم والعرف :

(ا) مظاهر اعتداده بالعرف (ب) رأى الشاطبى فى العادات المتغيرة

(ﺟ) الإذن العرفى كاللفظى (د) الدعاوى والعرف عند ابن القيم

(ا) مظاهر اعتداده بالعرف :

اعترف ابن القيم بالعرف ، وأجراه مجرى اللفظ فى كثير من المواضع ، فاعتبر نقد البلد فى المعاملات وإن لم يشترط لفظاً ، وأجاز للإنسان ذبح شاة غيره وقد أشرفت على الهلاك حفظاً لماليتها ؛ لأن العرف يأذن له بالتصرف فى مال الغير فى مثل هذه الحالة ، وقد رمى المخالف لهذا بالجمود لقوله : « هذا تصرف فى ملك الغير دون إذن منه » قال ابن القيم : « ولم يعلم هذا اليابس أن التصرف فى ملك الغير إنما حرمه الله لما فيه من الإضرار به ، وترك التصرف هنا هو الإضرار [2] » ، « وقد أجاز الرسول تصرفاً فى ماله بغير إذنه ، فقد ثبت أن الرسول أعطى عروة ابن الجعد البارقى ديناراً يشترى به شاة ، فاشترى شاتين بالدينار ، فباع إحدهما بدينار ، وجاءه بالدينار

---

(١) إعلام الموقعين ﺟ ٣ ص ١١٩ ، ١٣٦ .

(٢) إعلام الموقعين ص ١٧ ، ١٨ .

والشاة الأخرى . فعروة باع ، وأقبض ، وقبض بغير إذن لفظى اعتماداً منه على الإذن العرفى[1] » .

ومن مظاهر اعتداده بالعرف قوله بتغير الحكم لتغير العرف وعادات الناس ، فالحالف إذا حلف لا ركبت دابة ، وكان فى بلد عرفها يطلق الدابة على الحمار خاصة اختصت يمينه بالحمار ، فإذا ركبه حنث ، وإذا ركب غيره لم يحنث ، فإن كان العرف يطلق الدابة على الفرس خاصة اختصت اليمين به ، فحنث بركوب الفرس ، ولم يحنث بركوب الجمل أو الحمار .

وإن كان الحالف قد اعتاد ركوب نوع خاص من الدواب حملت يمينه على ما تعوده .

وإن حلف لا أكلت رأساً ، وكانت عادة البلد أكل رءوس الضأن خاصة لم يحنث بأكل رءوس الطير والسمك ونحوها ، وإن كانت عادتهم أكل رءوس السمك حنث بأكل رءوسها ، وإذا حلف لا اشتريت كذا ، ولا بعته ، ولا حرثت هذه الأرض ، ولا زرعتها ، وكانت عادته ألا يباشر ذلك بنفسه حنث قطعاً بالإذن والتوكيل فيه ، لأنه نفس ما حلف عليه ، فإن كانت عادته مباشرة ذلك بنفسه فإن قصد منع نفسه من مباشرة العمل لم يحنث بالتوكيل ، وإن قصد عدم الفعل والمنع منه جملة حنث بالتوكيل وإن أطلق اعتبر سبب اليمين وظروفها وما هيجها[2] فنرى أنه يعتد بالعرف العام كما يعتد بعرف الأفراد وما تعوده قال ابن القيم : فيفتى فى كل بلد بحسب عرف أهله ، ويفتى كل أحد بحسب عادة »[3] .

---

(١) نفس المرجع ص١٨ .
(٢) إعلام الموقعين ج ٣ص ٦٠ .
(٣) نفس المرجع ص ٦٠ .

(ب) رأى الشاطبي في العادات المتغيرة :

هذا يشبه ما ذكره الشاطبي في الموافقات في العادات المتغيرة : « والمتبدلة منها ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع ، فهو لذوى المروءات قبيح في البلاد المشرقية وغير قبيح في البلاد المغربية ، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة ، وعند أهل المغرب غير قادح »[1] .

(جـ) الإذن العرفي كاللفظي :

ومن اعتداد ابن القيم بالعرف أخذه بقاعدة : الإذن العرفي كالإذن اللفظي ، وأجاز بناء على هذه القاعدة تصرف الإنسان في مال الغير في ظروف يأذن العرف فيها بالتصرف وإن لم يوجد إذن لفظي ، فمن رأى مال غيره يوشك على الهلاك ، فذبحه حفظاً له من الضياع لا شيء عليه بل له جزاء المحسن ، وإذا غصب ظالم مال شخص ، فجاء آخر ، وصالحه عليه ببعضه جاز ، وكذا لو رأى مال غيره سيئول إلى التلف ، فباعه ، وحفظ ثمنه لا شيء عليه ؛ لأن هذا كله مأذون فيه عرفاً من المالك قال ابن القيم : « ونظير هذا مريض عجز أصحابه في السفر أو الحضر عن استئذانه في إخراج شيء من ماله في علاجه ، وخيف عليه ، فإنهم يخرجون من ماله ما هو مضطر إليه بدون استئذانه بناء على العرف في ذلك ، ونظائر ذلك مما مصلحته وحسنه مستقر في نظر الخلق ، ولا تأتي شريعة بتحريمه كثير[2] » .

---

(١) الموافقات ٢/١٨٩ .

(٢) مدارج السالكين ص ٢١٨ مطبعة المنار .

(د) الدعاوى والعرف عند ابن القيم :

ويرى ابن القيم تأثير العرف فى كثير من أحكام التشريع الإسلامى ، فباب الدعاوى يخضع للعرف خضوعاً تاماً وقد قسم ابن القيم الدعاوى بالنسبة للعرف إلى ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : دعوى يشهد لها العرف بأنها تشبه الحق كأن يدعى غريب وديعة عند غيره ، أو يدعى مسافر أنه أودع أحد رفقته ، أو يدعى شخص على صانع نصب نفسه للصنعة أنه دفع إليه شيئاً يصنعه ، أو يذكر مريض فى مرض موته أن له ديناً على آخر ، ويوصى أن يؤخذ منه فهذه الدعوى قد أيدها العرف ، فاكتسبت قوة فلصاحبها أن يقيم البينة على صدقه ، أو يستحلف المدعى عليه ، ولا يحتاج إلى إثبات خلطة .

المرتبة الثانية : دعوى يشهد العرف بأنها لا تشبه الحق ، ولا يقضى بكذبها كأن يدعى رجل على آخر معروف بكثرة المال أنه اقترض منه مالا ينفقه على عياله ، أو يدعى رجل على رجل لا معرفة بينه وبينه أنه أقرضه أو باعه شيئاً بثمن فى ذمته إلى أجل ونحو ذلك ، فهذه الدعوى أقل مما قبلها ، فلصاحبها أن يقيم البينة على صدقه ، ولا يملك استحلاف المدعى عليه على نفيها إلا بإثبات خلطة بينه وبينه ببيع أو شراء أو معاملة ما ، وتثبت الخلطة بإقرار المدعى عليه بها ، وبالشاهدين ، والشاهد واليمين ، والرجل الواحد ، والمرأة الواحدة .

المرتبة الثالثة : دعوى يقضى العرف بكذبها كأن تدعى المرأة على زوجها بعد مدة طويلة قضتها معه أنه لم يكسها ، فهذه الدعوى لا تسمع لتكذيب العرف لها ، ولا سيما إذا كانت فقيرة والزوج موسر ، وكأن يدعى شخص على آخر يقيم فى دار مدة طويلة ، ويتصرف فيها أمامه ولا يعترض على أى تصرف

منه فيها ، وبعد هذه المدة الطويلة يأتى ، ويدعى أنها ملكه مع أنه لا قرابة بينه وبينه ولا شركة فى ميراث بينهما ، ولم يكن عنده مانع يمنعه من المطالبة بهذه الدار فى هذه المدة ، فهذه الدعوة لا تسمع لتكذيب العرف لها ؛ لأن كل دعوى يكذبها العرف ، وتنفيها العادة فإنها مرفوضة غير مسموعة قال الله تعالى : « وأمر بالعرف » [1] .

رأينا فيما سبق إلى أى حد يعتمد ابن القيم على العرف ، ويأخذ بكثير من الأحكام اعتماداً على العرف . فللإنسان أن يتصرف فى مال غيره فى ظروف خاصة يأذن العرف فيها بهذا التصرف ، والدعاوى تخضع للعرف : فما يؤيده العرف منها فهو أقرب إلى الحق من غيره ، وما يشهد العرف بأنه لا يشبه الحق بل الأول منزلة ، وما يكذبه العرف منها لا يسمع ، وبالتالى لا تسمع لصاحبه بينه وإلى جانب هذا فقد اعتبر أعرف الناس فى كل إقليم وفى كل زمان ومكان ، وبهذا تبنى الأحكام على هذه الأعراف المختلفة ، وفى هذا مرونة للتشريع الإسلامى ، ومسايرة لروح التطور الذى جعله الله من طبيعة الكائن الحى على العموم ، ولو جمدت الشريعة عند عرف خاص بمكان وزمان معين لوقع الناس فى حرج وضيق ما أبعد الشريعة السمحة عنه ، وهى المليئة بمصالح الناس ودرء مفاسدهم « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » .

---

(١) الطرق الحكمية بتصرف . ص ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ مطبعة الآداب .

الباب الثالث
العقيدة والتصوف

بينت فيما سبق أن ابن القيم كان من أهدافه الدعوة إلى مذهب السلف في العقائد وطرح ما عليه الفرق المختلفة التي انتشرت في عهده ، وكثرت كثرة لفتت أنظار المصلحين من أمثال ابن تيمية وابن القيم ، وإن الخلافات التي قامت بين هذه الفرق المختلفة دعت هؤلاء إلى نبذها والعودة إلى ما كان عليه السلف في فهم أمور الدين ، ولذا نرى ابن تيمية حارب هذه الفرق حرباً لا هوادة فيها ، وجاهر برأيه في صراحة لا يعرف الغموض إليها سبيلا ، ولم يزده ما لاقاه في سبيل دعوته من عنت إلا استمساكا بدعوته ، وجاء بعده ابن القيم ، فحمل اللواء ، وتزعم المعارضة ، وأعلنها حرباً على هذه الفرق من معتزلة وجبرية ومعطلة ، وكتب كتابات عديدة مفنداً آراءهم وداعياً إلى عقيدة السلف متناولا المسائل التي خاض فيها هؤلاء الباحثون ومبيناً طريقة الخلاص من المسائل التي اختلف فيها الجبرية والمعتزلة والأشاعرة ، وأهم مسألة تناولها ، وأفاض فيها مسألة (أفعال العباد) تلك المسألة التي ثارت حولها المناقشات بين الجبرية والمعتزلة والأشاعرة ، فقد انتهى فيها إلى رأي هو رأي أهل السنة ، وسأتناول فيما يأتي أهم المسائل الكلامية التي تعرض لها ابن القيم مع مقارنة رأيه فيها بآراء غيره حتى يتسنى لي الحكم بعدها على ابن القيم ووضعه في المكانة اللائقة به .

وكما طرق ابن القيم باب العقائد فقد ولج باب التصوف ، وأوضح دليل على هذا كتابه « مدارج السالكين » وهو شرح لكتاب « منازل السائرين » للهروي فهو دليل على أنه كان ذا خبرة بالتصوف خبرة لا تقل إن لم تزد عن المتصوفة أنفسهم ، وسأوضح ذلك كما سأبين موقفه من الأخلاق ومحاولته إصلاح السلوك وتعديل أخلاق المجتمع تعميما لحركته الإصلاحية .

الفصل الأول

العقيـــدة

أولا الاستدلال على وجود الله :

(ا) منهج ابن القيم فى الاستدلال على وجود الله .

(ب) منهج الاشعرى فى الاستدلال على وجود الله .

(حـ) منهج الباقلانى فى الاستدلال على وجود الله .

(د) منهج القرآن فى الاستدلال على وجود الله .

منهج ابن القيم في الاستدلال على وجود الله :

اتخذ ابن القيم تلك العجائب التى نراها فى صفحة الكون دليلا على وجود الله ولم يقتصر فى بيان هذه العجائب على الأرض ، بل صعد إلى السماء بنظره وفكره ، وجلى عجائبها كما اتخذ خلق الله الإنسان وما منحه من مواهب دليلا على وجود الله ، وقد اعتمد على هذه العجائب كذلك فى الاستدلال على صفات الله ، وسأضع أمامك بعض النصوص التى أثرت عنه فى هذا المقام ليتبين منها ما ذكرت .

قال ابن القيم : « وتأمل حال العالم كله علويه وسفليه بجميع أجزائه تجده شاهداً بإثبات صانعه وفاطره ومليكه . فإنكار صانعه وجحده فى العقول والفطر بمنزلة إنكار العالم وجحده لا فرق بينهما ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ، ومن لم ير ذلك فى عقله وفطرته فليتهمهما[1] » .

---

(١) مدارج السالكين جـ١ ص ٣٢ ، ٣٣ مطبعة المنار .

وقال : « وإذا تأملت ما دعا الله سبحانه فى كتابه عباده إلى الفكر فيه أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى وبوحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله من عموم قدرته وعلمه وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبره ولطفه وعدله ورضاه وغضبه وثوابه وعقابه ، فبهذا تعرف إلى عباده ، وندبهم إلى التفكير فى آياته » ، وهكذا يمضى فى الاستدلال على الله وصفات كماله بصنع الله الذى أتقن كل شىء من إنسان وأرض وهواء وسماء وليل ونهار كما بين الحكمة فى كل ما خلقه الله بإسهاب . كل هذا ليتوصل إلى إثبات وجود الله وصفات كماله [1] .

وقال : قال الله تعالى « كلا والقمر ، والليل إذ أدبر ، والصبح إذا أسفر أنها لإحدى الكبر نذيراً للبشر لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » أقسم سبحانه بالقمر الذى هو آية الليل وفيه من الآيات الباهرة الدالة على ربوبية خالقه وباريه وحكمته وعلمه وعنايته بخلقه ما هو معلوم بالمشاهدة ، ثم تحدث عن الشمس والقمر وخلقتهما وسيرهما فى سبيلهما دون خلل وارتباك فقال : « وذلك مما يدل من له أدنى عقل على أنه بتسخير مسخر وأمر آمر وتدبير مدبر بهرت حكمته العقول ، وأحاط علمه بكل دقيق وجليل » ثم تكلم عن الأهلة وفائدتها للناس فقال : « فهى آيات ناطقة بلسان الحال على تكذيب الدهرية وزنادقة الفلاسفة والملاحدة القائلين : إنها أزلية أبدية لا يتطرق إليها التغير ، ولا يمكن عدمها ، فإذا تأمل البصير القمر مثلا وافتقاره إلى محل يقوم به وسيره دائباً لا يفتر مسير مسخر مدبر وهبوطه تارة وارتفاعه تارة وأفوله تارة وظهوره تارة . . . علم قطعاً أنه مخلوق مربوب مسخر تحت أمر

---

(١) مفتاح دار السعادة جـ١ ص ١٩٧ ، ٣١٥ مطبعة السعادة .

خالق قاهر مسخر له كما يشاء ، وعلم أن الرب سبحانه لم يخلق هذا باطلا ، وأن هذه الحركة فيه لابد أن تنتهى إلى الانقطاع والسكون . .

تأمل سطور الكائنات فإنها من الملك الأعلى إليك رسائل
وقد خط فيها لو تأملت خطها ألا كل شيء ما خلا الله باطل[1]

(ب منهج الأشعرى فى الاستدلال على وجود الله .

هذا المنهج الذى سلكه ابن القيم فى الاستدلال على وجود الله وصفاته سبقه إليه أبو الحسن الأشعرى ، جاء فى الملل والنحل : قال أبو الحسن الأشعرى : « الإنسان إذا فكر فى خلقه من أى شيء ابتدأ . وكيف دار فى أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال خلقه وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقه ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار فى الفطرة[2] » .

فالأشعرى يستدل على وجود الله بهذه المخلوقات ، وهى ليست دليلا على وجود الله فقط ، بل هى دليل على قدم الله وعدم مشابهته للحوادث ؛ لأنه لو كان حادثاً لاحتاج إلى محدث ، وهذا يؤدى إلى التسلسل ، ولو كان مشابها للحوادث لكان حادثاً مثلها ، وليس حدوث العالم دليلا على هذا فقط ، بل هو دليل على صفات الحياة والقدرة والإدارة والسمع والبصر والكلام ؛ لأنه لا يتصور من الميت خلق هذا العالم ولا العاجز كذلك ، وخلق هذا العالم يستلزم الاختيار قبل أن تتعلق قدرته بهذا العالم المحدث ، ولو لم

(١) أقسام القرآن المسمى بالتبيان ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ المطبعة المنيرية بمكة :
(٢) الملل والنحل للشهرستانى على هامش الفصل لابن حزم جـ ١ ص ١١٩ ، ١٢٠ المطبعة الأدبية .

يتصف بالسمع والبصر والكلام لا تصف بأضدادها من الآفات وهذا محال ؛ لأن هذه الآفات إنما يتصف بها المحدث فما أدى إليه باطل ، وإذا بطل عدم اتصافه بصفات السمع والبصر والكلام ثبت اتصافه بها[1] .

(ج) منهج الباقلانى فى الاستدلال على وجود الله :

وقد جاء بعد الأشعرى الإمام أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، فسلك مسلك الأشعرى فى الاستدلال على وجود الله ، ويحسن أن أنقل هنا ما جاء فى كتابه (التمهيد فى الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة)[2] قال فى الكلام على إثبات الصانع : « ولا بد لهذا العالم المحدث المصور من محدث ومصور ، والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصور . وللبناء من بان وإنا لا نشك فى جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب وصياغة لا من صائغ ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ؛ إذ كانت ألطف وأعجب صنعاً من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات .

ويدل على ذلك علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض ، وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها ، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه ؛ لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه ، وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر ، وفى العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على

---

(١) اللمع للأشعرى ص ٨ الأشعرى للدكتور حمودة غرابة ص ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ .
(٢) ضبطه ، وقدم له ، وعلق عليه الأستاذان محمود محمد الخضيرى ، ومحمد أبوزيدة .

أن له مقدماً قدمه ، وجعله فى الوجود مقصوراً على مشيئته [1] فنرى أن منهج الأشعرى والباقلانى وابن القيم متحد لكن ابن القيم امتاز عنهما بالتفصيل .

(د) منهج القرآن فى الاستدلال على وجود الله :

هذا المسلك الذى سلكه الأشعرى والباقلانى وابن القيم هو الذى دعا إليه القرآن فى غير موضع ، فتراه يلفت الأنظار إلى ما فى السموات والأرض واختلاف الليل والنهار من آيات تدل عليه سبحانه : « إنه فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » ، وقال تعالى : « إن فى السموات والأرض لآيات للمؤمنين ، وفى خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون ، واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق ، فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون » .

وقال : « خلق السموات بغير عمد ترونها ، وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم ، وبث فيها من كل دابة ، وأنزلنا من السماء ماء ، فأنبتنا فيها من كل زوج كريم . هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه ، بل الظالمون فى ضلال مبين » فهو يتحدى الكفار قائلا : هذه مخلوقات الله وبدائع صنعه فما آثار غيره ممن تعبدون فلا يستحق الألوهية إلا من خلق ولا خالق إلا الله ، وقال تعالى مبيناً الأطوار التى مر بها الإنسان حتى صار خلقا سوياً ذا عقل ومواهب شتى : « يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة

---

(١) التمهيد من ٤٤ ، ٤٥ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧ م .

وغير مخلقة لنبين لكم ، ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلا ، ثم لتبلغوا أشدكم ، ومنكم من يتوفى ، ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا ، وترى الأرض هامدة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت ، وربت ، وأنبتت من كل زوج بهيج » وإن الاستدلال على الله بآثاره طريق فطرى لا يختلف فيه إثنان وقد لجأ إليه الأعرابى حين سئل عن الله ، فقال : « البعرة تدل على البعير والأقدام تدل على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير ، فتبارك الله الفعال لما يشاء » .

ثانيا — ابن القيم والصفات :

(أ) موضع الخلاف بين المتكلمين (ب) رأى المعتزلة .

(ج) رأى الأشعرى .

(د) رأى ابن القيم ومناقشته فى القول بقيام الحوادث بذاته تعالى والاعتذار عنه .

(هـ) رأى أهل السنة وابن تيمية . (و) موافقة ابن القيم ابن تيمية والسلف .

(ا) موضع الخلاف بين المتكلمين :

الصفات منها سلبية لفظاً ومعنى كقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » ومنها سلبية معنى إيجابية لفظاً كالقدم والوحدانية ، وهذه محل اتفاق بين الفرق لم يشذ واحد منهم عن القول بها إلا من جانب الحق ، وهم المشبهة .

ومنها صفات إيجابية لفظاً ومعنى كالقدرة والإرادة والعلم وغيرها من الصفات التى توجب معنى تتصف به الذات ، وهذه محل خلاف ، وقد

عرفت فى أوساط المتكلمين بصفات المعانى ، وقبل أن نوضح رأى ابن القيم فيها نبين موقف من سبقه ، وأشهرهم المعتزلة والأشعرية .

(ب) رأى المعتزلة :

أما المعتزلة فقد نفوها وقالوا : « الله حى عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته ، لأنه لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته ، وحيا بحياة زائدة على ذاته كما هو الحال فى الإنسان للزم أن يكون هناك صفة وموصوف ، وهذه حال الأجسام ، والله منزه عن الجسمية ، ولو قلنا إن كل صفة قائمة ، بنفسها لتعددت القدماء ، وبعبارة أوضح لتعددت الآلهة [1] .

قال البغدادى فى حديثه عن فرق المعتزلة : « وعشرون منها قدرية محضة يجمعها كلها فى بدعتها أمور : منها نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية وقولهم بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية ، وزادوا على هذا بقولهم : « إن الله تعالى لم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة [2] »

وقال الشهرستانى : « فالذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا : « هو عالم بذاته قادر بذاته حى بذاته لا بعلم وقدرة هى صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص وصف لشاركته فى الألوهية ... واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معانى قائمة بذاته » [3] .

---

(١) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٢٩ .

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٣) الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٥٥ المطبعة الأدبية على هامش الفصل لابن حزم .

(ج) رأى الأشعرى :

أما الأشعرى فإنه وإن تتلمذ على الجبائى المعتزلى ، فإن من المعروف فى تاريخه أنه هجر الاعتزال ، وحارب المعتزلة ، فليس عجبا أن يخالفهم فى صفات المعانى ، فأثبتها لله تعالى ، وقد نقل الشهرستانى نصا له يبين مذهبه :

« قال أبو الحسن : البارى تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حى بحياة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى فهو آمر ناه ، فلا يخلو إما أن يكون آمراً بأمر قديم أو بأمر محدث ، فإن كان محدثاً فلا يخلو إما أن يحدثه فى ذاته أو فى محل أولا فى محل ، يستحيل أن يحدثه فى ذاته لأنه يؤدى إلى أن يكون محلا للحوادث ، وذلك محال ، ويستحيل أن يكون فى محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً ، ويستحيل أن يحدثه لا فى محل ؛ لأن ذلك غير معقول ، فتعين أنه قديم قائم به صفة له ، وكذلك التقسيم فى الإرادة والسمع والبصر [1] » .

فالأشعرى يثبت صفات المعانى ويرى أنها قائمة بذاته تعالى وأزلية لا حادثة.

(د) رأى ابن القيم ومناقشته فى القول بقيام الحوادث بذاته تعالى والإعتذار عنه :

وبعد فقد آن لنا ألا نستمع إلى صوت ابن القيم يبين مذهبه فى الصفات وينبغى ألا نصدر أحكاما عليه إلا إذا وضعنا نصوصاً له أمامنا كما هو المتبع حتى لا نركب الشطط ، فنحمله مالم يقل ، ونسند إليه مالم يرضه قال ابن القيم :

---

(١) نفس المرجع ١ / ١٢٢ .

« توحيد العلم مداره على إثبات صفات الكمال، وعلى نفي التشبيه والمثال والتنزيه من العيوب والنقائص، وقد دل على هذا إثبات الحمد لله، فإن الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله ونعوت جلاله مع محبته والرضا عنه، والخضوع له، وكلما كانت صفات كمال الممدوح أكثر كان حمده أكمل، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها، ولهذا كان الحمد كله لله حمداً لا يحصيه سواه لكمال صفاته وكثرتها، ولأجل هذا لا يحصى أحد من خلقه ثناء عليه لما له من صفات الكمال، ونعوت الجلال التي لا يحصيها سواه [1] ».

يبدو من هذا النص أنه يثبت لله صفات كمال لا تحصى، وكلما كثرت صفات كماله كان حمده أكمل، فهو يثبت لله صفات كمال أكثر من صفات المعاني السبع التي أثبتها الأشاعرة: وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام.

وقد ذهب ابن القيم إلى أن أسماء الله تدل على صفات كماله فهي أسماء وصفات وقد استدل على ذلك بما يأتي :—

١ – أن الله وصفها بأنها حسنى، ولو كانت ألفاظاً لا معاني فيها لم تكن حسنى، ولم تكن دالة على مدح ولا كمال [الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى].

٢ — أنه لو لم تدل على أوصاف لم يجز أن يخبر عنه بمصادرها، ويوصف بها قال الله تعالى: « إن الله هو الرازق ذو القوة المتين »

فالقوي من أسمائه وقد أخبر عنه بأنه صاحب القوة، فلو لم تدل القوة على صفة لم يخبر عنه بأنه صاحب القوة، وقال: « فلله العزة جميعاً » ومن أسمائه . العزيز، ولولا ثبوت القوة والعزة له لم يسم قويا ولا عزيزاً.

---

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ١٤ مطبعة المنار.

وقال : « أنزله بعلمه » وقال : « فاعلموا أنما أنزل بعلم الله » وقال : « ولا يحيطون بشيء من علمه» وجاء في الصحيح : « اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك » فالله له علم وقدرة ومن أسمائه العليم والقدير ، ولولا دلالتها على صفة العلم والقدرة لم يقل « بعلمك » ولا « بقدرتك ».

٣ — أنه لو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال : يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد ، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، وإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها .

٤ — أنه لو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به فكانت كلها سواء ، ولم يكن فرق بين مدلولاتها ، وهذه مكابرة صريحة ؛ فإن من جعل اسم القدير هو معنى اسم السميع البصير ، ومعنى اسم التواب هو معنى اسم المنتقم ، ومعنى اسم المعطي هو معنى اسم المانع فقد كابر العقل واللغة والفطرة ، فنفي معاني أسمائه من أعظم الإلحاد فيها ، والله يقول : « وذروا الذين يلحدون في أسمائه ».

وهو لا يرى أن الأسماء تدل على الصفات التي اشتقت منها فحسب ، بل أثبت لها دلالة لزومية على غير ما اشتقت منه من الصفات ، وبيان ذلك أنه يرى أن دلالة اسم الله على الذات والصفة معا دلالة مطابقة . ودلالته على الذات وحدها أو الصفة وحدها دلالة تضمينة ، ودلالته على صفة أخرى غير المشتق منها دلالة لزومية ، فاسم السميع يدل على الذات وسمعه بالمطابقة ، وعلى الذات وحدها والسمع وحده بالتضمن ، ويدل على اسم الحي وصفة الحياة بالالتزام ، وكذلك سائر أسمائه [1] .

---

(١) مدارج السالكين ص ١٣ إلى ١٧ مطبعة المنار .

وقد أوقع ابنَ القيم حرصُه على إثبات الصفات لله فيما لم تحمد عقباه، فقد دفعه إفراطه فى إثبات الصفات لله إلى القول بقيام الحوادث بذاته تعالى، ويتضح ذلك من تعليقه على قول شيخ الإسلام الهروى: «التوحيد تنزيه الله عن الحدث» قال ابن القيم: «أن أراد أن ينزه الله سبحانه عن قيام الأفعال الاختيارية به التى تسميها نفاة أفعاله حلول الحوادث، ويجعلون تنزيه الرب تعالى عنها من كمال التوحيد، بل هو أصل التوحيد عندهم، فكأنه قال: «التوحيد تنزيه الرب تعالى عن حلول الحوادث» وحقيقة ذلك أن التوحيد تعطيله عن أفعاله ونفيها بالكلية، وأنه لايفعل شيئا البتة ؛ فإن إثبات فاعل من غير فعل يقوم به البتة محال فى العقول والفطر ولغات الأمم. ولا يثبت كونه سبحانه ربا للعالم مع نفى ذلك أبدا ؛ فإن قيام الأفعال به هو معنى الربوبية وحقيقتها، ونافى هذه المسألة ناف لأصل الربوبية جاحد لها رأسا.

وإن أراد تنزيه الرب تعالى عن سمات المحدثين وخصائص المخلوقين فهو حق، ولكنه تقصير فى التعبير عن التوحيد، فإن إثبات صفات الكمال أصل التوحيد، ومن تمام هذا الإثبات تنزيهه سبحانه عن سمات المحدثين وخصائص المخلوقين»[1].

يبدو من هذا أن ابن القيم قد تورط فى القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ظانا أنه بهذا يحقق معنى الربوبية وقد جانبه التوفيق فى هذا ؛ إذ لو تنبه لعرف أن الحوادث لاتقوم إلا بالمحدثات وهو فى هذا يوافق الكرامية القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى قال البغدادى: «زعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث، وزعموا أن أقواله وإراداته وإدراكاته للمرئيات وإدراكاته

---

(١) مدارج السالكين ٢٨٧/٣، ٢٨٨.

للمسموعات وملاقاته للصحيفة العليا من العالم أعراض حادثات فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه »[1]

وعلى كل فحسبه أنه اجتهد ولن يعدم المجتهد أجرا على اجتهاده إن أخطأ والذى لاشك فيه أن حسن النية متوفر عنده إذ لا يعقل أن عالما مثله كرس حياته للدفاع عن الحق يقع فى مثل هذا قصدا منه ، ونستطيع بعد هذا العرض لنصوص ابن القيم أن نستنتج ما يأتى : —

١ — يعتبر ابن القيم من المثبتين للصفات كالأشاعرة .

٢ — زاد عن الأشاعرة كل صفات الكمال أما هم فقالوا بصفات المعانى السبع .

٣ — جعلها صفات زائدة عن الذات فهو عالم بعلم وقادر بقدرة فهو فى هذا يوافق الأشاعرة ويخالف المعتزلة القائلين : بعلم بذاته ويقدر بذاته .

٤ — قال بقيام الحوادث بذاته تعالى كما سبق .

هـ — رأى أهل السنة وابن تيمية :

وإن ماذهب إليه ابن القيم هو رأى السلف لولا ما وقع منه من القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ، فالسلف أثبتوا لله صفات أزلية أكثر من صفات المعانى السبع قال الشهرستانى : « اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة »[2]

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٠٤ .

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١١٦ .

وقال الصابونى : « أصحاب الحديث يشهدون لله بالوحدانية والسمع والبصر والعلم والقدرة والعزة والعظمة والإرادة والمشيئة والقول والكلام والرضا والسخط والحياة واليقظة والفرح والضحك وغيرها [١] » .

وقال البغدادى فى الكلام عن مبادىء السلف : « وقالوا فى الركن الرابع وهو الكلام فى الصفات القائمة بالله عز وجل : إن علم الله تعالى وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية ونعوت له أبدية [٢] » .

يظهر من النصوص التى ذكرها الشهرستانى والصابونى والبغدادى عن عقيدة السلف أن السلف أثبتوا لله صفات كمال تزيد عن صفات المعانى وأنها أزلية قائمة بذاته تعالى وهذا ما ذهب إليه ابن القيم .

وتتميما للفائدة أشير إلى موقف ابن تيمية حتى يظهر لنا إلى أى مدى اتفق ابن القيم مع شيخه .

وضح ابن تيمية رأى السلف وهو الذى ارتضاه ودعا إليه فى رسالته التدمرية وغيرها ، وتبين من كتابته أنه يصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، والله قد وصف نفسه بصفات كثيرة منها الحى والقيوم والعليم والحكيم والسميع والبصير والعزيز والحليم والسخط والكره والحب والخالق والمصور والمتكبر وغيرها من الصفات [٣] .

وتبين لنا أن ابن تيمية لم يختلف عن ابن القيم ولا عن السلف فى الصفات الوجودية فأثبت كل صفات الكمال لله ، ويمتاز ابن تيمية بالعمق فى بحثه فقد درأ شبهة كانت تجول بخاطر الكثيرين : وحاصلها كيف يوصف الله بصفات

---

(١) عقيدة السلف لأبى عثمان إسماعيل الصابونى ضمن مجموعة ٨١٣ توحيد بدار الكتب .
(٢) الفرق بين الفرق ٣٢٢ .
(٣) الرسالة التدمرية ص ٧ ، ٨ ، ٩ .

اتصفت بها المخلوقات كالوجود والعلم والحياة ؟ وبين أن اتحاد الاسم لا يستلزم التشابه فى الوصف فالله إذا وصف نفسه بالتكبر والغضب لم يكن تكبره وغضبه يشبه تكبر وغضب المخلوقين .

قال ابن تيمية : « قد سمى الله نفسه حيا ، فقال سبحانه : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم » ، وسمى بعض خلقه حياً فقال : «يخرج الحى من الميت ، ويخرج الميت من الحى » وليس هذا الحى مثل هذا الحى ؛ لأن قوله : «الحى» اسم لله مختص به ، وقوله : « يخرج الحى من الميت » اسم للحى المخلوق مختص به ، وإنما يتفقان إذا أطلقا ، وجردا عن التخصيص» [1] .

وقال : إذا قال المعتزلى : ليس له إرادة ولا كلام قائم به ؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات ، فإنه يبين للمعتزلى أن هذه الصفات يتصف بها القديم ولا تكون كصفات المحدثات فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك .

(و) موافقة ابن القيم ابن تيمية والسلف :

نستطيع بعد ما تقدم أن نضع ابن القيم وشيخه ابن تيمية موضع السلف ؛ إذ قالا قولهم فى صفات المعانى وخالفا المعتزلة والأشاعرة فى ذلك ، ويبدو لى أن الحق ما عليه السلف ومن وافقهم ؛ وذلك لأن العلة التى تمسك بها المعتزلة فى نفى صفات المعانى هى التحرز من تعدد القدماء ، وهذه العلة واهية لأن المحظور تعدد ذوات القدماء المؤدى إلى تعدد الآلهة ، أما القول بذات قديمة تتصف بصفات قديمة فهذا لا يؤدى إلى تعدد الآلهة ، ومن قال : « إن القدرة القديمة أو الإرادة القديمة تكون إلها ؟ حتى نخشى من تعدد القدماء » .

---

(١) نفس المرجع ص ١٢ .

أما ما ذهب إليه الأشاعرة من وصف الله بصفات سبع فهو حق ، ولكن الكمال لله يقتضى وصفه بكل صفات الكمال التى ورد بها القرآن أو السنة ، وهو ما ذهب إليه السلف وابن تيمية وابن القيم .

وقد اعتبر ابن القيم المخلوقات دليلا على صفات الله وطريقاً من طرق إثبات الصفات لله إلى جانب الآيات التى وردت فى ذلك [1] .

ثالثاً – ابن القيم والآيات المتشابهة :

(ا) الله لا يشبه أحداً من خلقه . (ب) مذهب السلف . (ج) مذهب المعتزلة . (د) مذهب ابن القيم أساسه أمران : التنزيه وعدم التأويل — تأثره بمنهج الصحابة . (ه) تبرىء ساحته مما نسب إليه من القول بالتشبيه والتجسيم

(ا) الله لا يشبه أحدا من خلقه

اقتضى الكمال لله ألا يشبه أحداً من خلقه ، وإلا لكان حادثا يحتاج إلى محدث ، فلا يكون إلها ، وهذا ما قرره القرآن فى قوله : « ليس كمثله شىء » ، وهذا أمر واضح لا غموض فيه لولا أنه ورد فى القرآن والسنة آيات وأحاديث اشتملت على ألفاظ يوهم ظاهرها مشابهة الله للحوادث كالآيات التى اشتملت على اليد ، والوجه ، والعين ، والأحاديث المشتملة على النزول والإصبع هذه الآيات ، وهذه الأحاديث أثارت بحوثاً ، وخلافات بين الباحثين وإليك البيان :—

---

(١) مدارج السالكين ج ٣ من ٢٢٧ : ٢٣١ .

(ب) مذهب السلف :

أما السلف فحاصل مذهبهم أمران : —

١ — تنزيه الله عن مشابهة الحوادث أخذا بالآية : « ليس كمثله شيء ».

٢ — الأخذ بظاهر الآيات وعدم تأويلها خوفا من أن يقولوا فى آيات الله مالم يقصده الله ، فهم يؤمنون بها كما وردت دون تأويل لها .

هذان هما الأصلان اللذان سار عليهما السلف و يتضحان مما يأتى : —

قال ابن خلدون : « القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل فى آى كثيرة ، وهى سلوب كلها ، وصريحة فى بابها ، فوجب الإيمان بها ، ووقع فى كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ، ثم وردت فى القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه مرة فى الذات ، وأخرى فى الصفات . فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم : اقرءوها كما جاءت : أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تتعرضوا لتأويلها ، ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء ، فيجب الوقف والإذعان له [١] » .

ويذكر الشهرستانى أن أهل السنة وهم الصفاتية كما سماهم أثبتوا لله صفات خبرية كاليدين والرجلين ، ولم يؤولوها ، ولكنهم سموها صفات خبرية وقال : « وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين : منهم من أولها على وجه يحتمل ذلك ، ومنهم من توقف فى التأويل ، وقال : « عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٥ المطبعة الأدبية ببيروت سنة ١٨٧٩ الطبعة الأولى .

كمثله شيء ، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك . إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ومثل قوله : « وجاء ربك » إلى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات ، وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لاشريك له وليس كمثله شيء ، وذلك قد أثبتناه يقينا[1] » وقال : « أحمد ابن حنبل ، وداود بن علي الأصفهاني ، وجماعة من أئمة السلف جروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ، ومقاتل بن سليمان ، وسلكوا طريق السلامة ، فقالوا : « نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات وأن كل ما تمثل فى الوهم فإنه خالقه ومقدره ، وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا : « من حرك يده عند قراءته : « خلقت بيدى » أو أشار بإصبعه عند روايته : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » وجب قطع يده ، وقلع إصبعه » ، وقد أشار إلى الدافع لهم على هذا المنهج وحصره فى أمرين : « أولهما : المنع من التأويل الوارد فى التنزيل قال الله تعالى : «وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » ، فنحن نحترز من الزيغ » ثانيهما : « أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق ، والقول فى صفات البارى تعالى بالظن غير جائز ، فربما أدى التأويل إلى غير مراد الله ، فنقول كما قال الراسخون فى العلم : « كل من عند ربنا » آمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه إلى الله تعالى ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك ؛ إذ ليس من شرط الإيمان وأركانه[2] » .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١١٦ ، ١١٧ .
(٢) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١٣٨ ، ١٣٨

وقال المقريزى مبينا موقف السلف من الآيات المتشابهة

« أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفى مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شىء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى سوى كتاب الله [1] » .

وقال الصابونى :

« يصفون الله بالصفات التى نطق بها الوحى أو شهد بها الرسول دون تشبيه فيقولون : خلق آدم بيده لقوله : « لما خلقت بيدى » ، ولا يحرفون الكلام عن مواضعه ، فلا يحملون اليدين على النعمتين أو القوتين تحريف المعتزلة الجهمية ، ولا يشبهونها بأيدى المخلوقين كما ذهب المشبهة ، وهم يتبعون قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » ، وكذا فى جميع الصفات الثابتة من سمع وبصر وعين ووجه ... وسخط ، وفرح ، ويقظة ، وضحك ، وغيرها يجرون على الظاهر ، ويكلون علمه إلى الله تعالى ، ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله كما أخبر الله عن الراسخين فى العلم : « والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا [2] » .

(جـ) مذهب المعتزلة :

أما المعتزلة فكانوا ينزهون الله عن مشابهة الحوادث ، ويؤولون الآيات المتشابهة تأويلا يتفق والتنزيه ، فهم أجرأ من أهل السنة ، ومذهبهم

---

(١) الخطط المقريزية جـ ٤ ص ١٨١ .

(٢) عقيدة السلف لأبى عثمان الصابونى ضمن مجموعة ٨١٣ توحيد بدار الكتب المصرية

أنفع فى مقام الخصومة ، ومذهب أهل السنة أسلم ، فالمعتزلة يؤمنون بالآية :- « ليس كمثله شىء » ، ويؤولون الآيات الموهمة : فنى قوله تعالى : « وقالت اليهود يد الله مغلولة ، غلت أيديهم ، ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » يقولون : معنى قول اليهود : « يد الله مغلولة » وصفه بالبخل وقوله : « بل يداه مبسوطتان » تعبير مجازى يدل على إثبات غاية السخاء له ، ونفى البخل عنه ، وذلك أن غاية ما يبذله السخى بماله من نفسه أن يعطى بيديه جميعاً ، فبنى المجاز على ذلك [1] ، وقالوا فى قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى » لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا : فلان على العرش يريدون ملك ، وإن لم يقعد على السرير البتة ، وقالوه أيضا لشهرته فى ذلك المعنى ، ومساواته ملك فى مؤداه ، وإن كان أشرح ، وأبسط ، وأدل على صورة الأمر [2] ويقولون فى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » : وجه الله ذاته ، والوجه يعبر به عن الجملة والذات ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان [3] .

ويقولون فى قوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » إن علقت من فوقهم بيخافون فمعناه يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم ، وإن علقت بربهم ـ حالا منه ـ فمعناه يخافون ربهم عالياً لهم قاهراً ، كقوله : « وهو القاهر فوق عباده » وقوله : « وإنا فوقهم قاهرون [4] » ، وقالوا فى قوله تعالى : « وهو الله فى السموات ، وفى الأرض يعلم سركم وجهركم » : معناه المعبود

---

(١) الكشاف للزمخشرى ٣٥١/١ .
(٢) الكشاف ٤٢٧/٢ .
(٣) نفس المرجع ٣٣١/٢ .
(٤) الكشاف ١ / سورة النحل .

فيها كقوله : « وهو الذى فى السماء إله ، وفى الأرض إله » ، أو هو المعروف بالإلهية ، أو المتوحد بالإلهية فيها ، أو هو الذى يقال له الله فيها لا يشرك به فى هذا الاسم [1] .

(د) مذهب ابن القيم يعتمد على أمرين : التنزيه وعدم التأويل :

أما ابن القيم فقد سار فى بحث هذه الآيات على أصلين هما :

١ ـ تنزيه الله عن مشابهة الحوادث عملا بقوله تعالى : « ليس كمثله شىء »

٢ ـ عدم التأويل ، والايمان بالآيات كما وردت ؛ وذلك لأنه كان يدعو إلى عدم التأويل ، ويذمه فى غير موضع من كتبه قال : « ويكفى المتأولين كلام الله ورسوله بالتأويلات التى لم يردها ، ولم يدل عليها كلام الله أنهم قالوا برأيهم على الله ، وقدموا آراءهم على نصوص الوحى ، وجعلوها عياراً على كلام الله ورسوله [2] .

وقال : « وإنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل ، وصفين ، والحرة ، وفتنة ابن الزبير وهلم جرا بالتأويل وما الذى سفك دم أمير المؤمنين عثمان ظلماً وعدوانا ، وأوقع الأمة فيما أوقعها فيه حتى الآن غير التأويل [3] » ، فهو يرى أن التأويل هو الذى أوقع المسلمين فى الفتن التى أراقت الدماء ، وكان أول دم ضاع فى سبيلها دم خليفة رشيد عثمان بن عفان ، وتوالت من بعده النكبات على المسلمين حتى خضت شوكتهم ، وأسقطت هيبتهم ، وقال : « ولما علم صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله أن مثل هذا يعرض ولا بد فى شريعته قال ﷺ : « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين

(١) الكشاف ١ / سورة الانعام.
(٢) إعلام الموقعين ٣ /٤٦٧ .
(٣) إعلام الموقعين ٣/٤٦٩ .

فرقة كلها فى النار إلا واحدة ، يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله [١] .

هذا المنهج الذى سار عليه قد تأثر فيه بمنهج الصحابة ؛ إذ لم يختلفوا فى شىء من أسماء الله وصفاته ، فلا غرو أن ينهج نهجهم وهو الحريص على اتباع آثارهم ، والعودة بمسائل العقيدة إلا ما كان عليه السلف ، ونبذ آراء الفرق المتضاربة ، وتبدو نزعته إلى ما كان عليه الصحابة من قوله : « وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المؤمنين ، وأكمل الأمة إيمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء ، والصفات ، والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها على مواضعها تبديلا ، ولم يقل أحد منهم : يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالإيمان والتعظيم [٢] .

ومما يوضح أنه كان يأخذ بالآيات كما وردت ويمنع تأويلها ، ويؤمن بها كما وردت ويكل معرفة حقيقتها إلى الله قوله : « وقد ذكرنا فى كتاب (الصواعق) أن تأويل آيات الصفات ، وأخبارها بما يخرجها عن حقائقها هو أصل فساد الدنيا والدين ، وزوال الممالك ، وتسليط أعداء الاسلام عليه إنما كانت بسبب التأويل ومن تأمل كيفية ورود آيات الصفات فى القرآن والسنة علم قطعا بطلان تأويلها بما يخرجها عن حقائقها ؛ فإنها وردت على وجه لا يحتمل معه التأويل بوجه ، فانظر الى قوله تعالى : «هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة ، أو يأتى ربك ، أو يأتى بعض آيات ربك » هل يحتمل هذا التقسيم والتوزيع

---

(١) نفس المرجع ص ٤٧٠ .

(٢) إعلام الموقعين ١/٥٥ .

تأويل إتيان الرب جل جلاله بإتيان ملائكته أو آياته ، وهل يبقى مع هذا السياق شبهة أصلا أنه إتيانه بنفسه ؟ . . . وكذلك قول النبي ﷺ : « إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر فى الصحو ليس دونه سحاب ، وكما ترون الشمس فى الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب » ومعلوم أن هذا البيان والكشف والاحتراز ينافى إرادة التأويل قطعاً ، ولا يرتاب فى هذا من له عقل ودين[1] . »

ويقول فى مسألة الاستواء : « فاذا ادعى تأيل ذلك مدع لم تقبل الدعوى بلا برهان[2] » .

ويقول فى ذم التأويل : « هذا وأصل بلية الإسلام من تأويل ذى التحريف والبطلان . وهو الذى قتل الخليفة الجامع القرآن ذا النورين والإحسان[3] » .

وقال : « نصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تشبيه ولا تمثيل ، بل نثبت له سبحانه ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات ، وتنفى عنه النقائص والعيوب ومشابهة المخلوقات إثباتاً بلا تمثيل وتنزيهاً بلا تعطيل . . . « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » ، والكلام فى الصفات كالكلام فى الذات فكما أننا نثبت ذاتا لا تشبه الذوات فكذلك نقول فى صفاته : إنها لا تشبه الصفات فليس كمثله شىء لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله ، فلا تشبه صفات الله بصفات المخلوقين ، ولا نزيل عنه سبحانه صفة من صفاته لأجل تشنيع المشنعين وتلقيب المفترين[4] .

---

(١) مدارج السالكين ٣ ـ ٢٢٦ ، ٢٧٢ .
(٢) الكافية الشافية ـ ٥٨ .
(٣) نفس المرجع ص ٨٠ ، ٨٦ .
(٤) الكافية الشافية ص ٨٥ ، ٨٦ مطبعة التقدم .

هذا مذهب ابن القيم فى الصفات عامة والصفات الخبرية التى ورد فيها خبر من القرآن أو السنة خاصة ، وإذا قارناه بمذهب السلف نجده متفقاً معهم تمام الاتفاق ، ونجد أنه كان أمينا فى تطبيق المنهج الذى رسمه ، ودعا إليه : وهو العودة بالحياة الدينية إلى ما كان عليه السلف رضوان الله عليهم .

(هـ) تبرىء ساحته مما نسب إليه من القول بالتشبيه والتجسيم :

ومن هذه النصوص التى أوردتها لابن القيم نستطيع أن نبرىء ساحته مما نسبه إليه خصومه وحساده واعتبارهم إياه من المشبهة المجسمة ، فقد ألف أبو الحسن تقى الدين على بن عبد الكافى السبكى الكبير المتوفى سنة ٧٥٦ هـ كتابا سماه (السيف الصقيل) ردا على ما كتبه ابن القيم فى نونيته [١] ومن يرجع إليها وإلى غيرها من كتب ابن القيم يجده بريئا من كل ما نسبه إليه أعداؤه ، ولأمر مالم تنمح هذه الخصومة بزوال عصر ابن القيم فقد كان للشيخ محمد زاهد الكوثرى حملات شنها على ابن القيم ، ولكنها أشبه بالنار يوضع فيها المسك فيفوح عبيره ، وينتشر شذاه ، ولعمرى لقد قرأت رد السبكى والكوثرى على ابن القيم فما ازددت إلا إيماناً بنزاهة ابن القيم وبراءته مما نسب إليه .

رابعا — أفعال العباد :

(ا) أصل هذه المسألة . (ب) مذهب الجبرية ومناقشتهم .
(حـ) مذهب المعتزلة ومناقشتهم . (د) مذهب الأشعرى ومناقشته .
(هـ) رأى ابن تيمية وابن القيم — مهاجمة ابن القيم الفرق الثلاثة : الجبرية والمعتزلة والأشاعرة .

---

(١) هى قصيدة : (الكافية الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية) .

(و) مدى تحمس ابن القيم لمذهب أهل السنة : توضيح رأى ابن القيم ـ اعتراض متوهم ـ الإجابة عنه ـ مقارنة .

(ز) رأى السلف كما ذكره البغدادى والصابونى .

(ح) نهج ابن القيم وابن تيمية منهج أهل السنة ، وسلما من الطعن الموجه إلى المعتزلة والجبرية والأشاعرة .

(أ) أصل هذه المسألة :

أمر الله العباد على ألسنة الرسل بأمور ، ونهاهم عن الأخرى ، وبينت رسله أن من امتثل الأوامر ، واجتنب المنهيات فهو مثاب ، ومن خالف الأوامر ، وارتكب المنهيات فهو معاقب .

هذا الثواب والعقاب المترتب على أعمال العباد كان مثار بحث وتساؤل : هل العباد يخلقون أعمالهم ، فيثابون عليها ، ويعاقبون ، وبذلك تتحدد المسئولية ، وينالون ثواب أعمالهم وجزاءها ؟ أم الله هو الخالق لكل شىء وأعمال الناس من مخلوقاته ؟ .

(ب) مذهب الجبرية ومناقشتهم :

وجد فى الإسلام فرقة عرفت بالجبرية ، وعلى رأسهم جهم بن صفوان ، ذهبت هذه الفرقة إلى أن الله خالق كل شىء والإنسان مجبور على عمله ، والأعمال تنسب إليه مجازا كما تنسب إلى الجماد ، والإنسان والجماد لا يختلفان إلا فى المظهر ، فمظهر الإنسان أنه مختار ، والحقيقة أنه غير مختار ، والجماد مجبر مظهرا وحقيقة ، فكتب فلان ، وقتل مجازات كما يقال : أثمر الشجر ، وتحرك الحجر ، والثواب والعقاب جبر والتكليف جبر .

والذى دفعهم إلى هذا ما يترتب على القول : إن العبد يخلق عمله من

قصور قدرة الله عن بعض المخلوقات ، ووجود شريك له فى الخلق ، وهو العبد ، والله يقول : « الله خالق كل شىء » ، ويقول : « والله خلقكم وما تعملون » .

هذا المذهب يترتب عليه إبطال التكليف ، والثواب والعقاب ، وإرسال الرسل ، فإذا كان العبد مجبورا على عمله فكيف يثاب ويعاقب على مالم يفعل ؟ وكيف يكلف بعمل غيره ؟ ولِمَ أرسل الله الرسل مادام العبد كالريشة فى مهب الرياح ؟ فليترك عالم الإنسان دون رسول كما ترك النبات والجماد دون رسول .

قال البغدادى مبينا مذهب الجهمية فى أفعال العباد : وقال : « لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى من غير أن تكونا فاعلتين أو مستطيعتين لما وصفتا به [1] » .

وقال الشهرستانى معددا آراء جهم بن صفوان : « ومنها قوله فى القدرة الحادثة : إن الإنسان ليس يقدر على شىء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال : « أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وغربت ، وتغيمت السماء ، وأمطرت ، وأزهرت الأرض ، وأنبتت إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبرا [2] »

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص١٩٩ مطبعة المعارف بمصر .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ١١٠ ، ١١١ المطبعة الأدبية بمصر .

(ج) مذهب المعتزلة ومناقشتهم :

أما المعتزلة فقد رأوا أن العبد خالق لأفعاله بقدرته ، وإرادته الحرة ، وليس مجبوراً على شيء ، بل إن شاء الله فعل ، وإن شاء لم يفعل ، ولذا أثيب على الطاعة ، وعوقب على المعصية ، ودليلهم على ذلك ما يشعر به المرء من الفرق بين حركة اليد العادية ، وحركة المرتعش ، فالأولى اختيـارية ، والثانية اضطرارية ، ومن الفرق بين حركات الصاعد إلى منارة والساقط منها ، فالأولى اختيارية ، والثانية اضطرارية ، فالحركة الأولى فى كل منهما بقدرة العبد ، وإرادته الحرة ، فهو إن شاء حرك يده ، وإن شاء لم يحركها .

أما الثانية فى كل منهما فليس له فيها قدرة ولا إرادة ، بل هى بقدرة الله وإرادته . ومثل ذلك سائر الأفعال الاختيارية ، ومن أدلتهم أن العبد لو لم يخلق أفعاله لبطل التكليف والثواب والعقاب ، إذ كيف يكلف العبد بأعمال لا يخلقها ، وليس له فيها دخل ؟ وكيف يثاب أو يعاقب على أعمال لم يخلقها ، وإنما خلقها الله ؟ ، ومن أدلتهم أن الله إذا خلق الأعمـال كما ذهب الجبرية ترتب على ذلك أنه لا يرضى عن فعله ، ويغضب من أعماله .

ومن أدلتهم النقلية آيات فى الكتاب الكريم أضاف الله فيها أعمال العباد إليهم كقوله تعالى : «من يعمل سوءاً يجز به » ، وقوله : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، وآيات أثبت الله فيها المشيئة للعبد : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » [1] قال البغدادى معدداً أصول المعتزلة : «ومنها قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ، ولا لشىء من أعمال الحيوانات ، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه

---

(١) ضحى الإسلام ٣ — ٥٣ ، ٥٤ .

ليس لله عز وجل فى أكسابهم ، ولا فى سائر الحيوانات صنع ، ولا تقدير ، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية [١] » .

وقال الشهرستانى : « واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة ، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالما كما لو خلق العدل كان عادلا [٢] » .

هذا المذهب حاول أن يحدد المسئولية ، فنجح فى تحديدها ، وقرر أن العبد يثاب أو يعاقب على عمله الذى يعمله بقدرته وإرادته الحرة غير أنه ترك ثغرة ينفذ منها الناقد إليه هذه الثغرة هى ما يترتب عليه من عجز الله عن أعمال الناس ووجود ما لا يشاؤه الله ، فتخرج هذه الأعمال من محيط قدرته وإرادته ، والله هو القادر على كل شىء ، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن .

(د) *مذهب الأشعرى ومناقشته :*

أما الأشعرى فقد حاول أن يجد حلا لهذه المشكلة ، وانتهى إلى أن للعبد إرادة وقدرة حادثة ، فإذا توجهت إرادة العبد نحو عمل ما خلق الله قدرة العبد ، وخلق معها الفعل ، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل ، وقدرة الله مهمتها خلق الفعل .

والأشعرى فى هذا يتفق مع الفيلسوف الألمانى (كانت) الذى حصر الخير فى (الإرادة الحرة) التى تريد الخير ، والشر فى (الإرادة الحرة) التى ترغب فى الشر من الأعمال [٣] .

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٩٤.
(٢) الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ٥٥ ، ٥٦ ج ١ .
(٣) الأشعرى للدكتور حودة غرابة ١١٦ .

من هذا يبدو لنا أن مناط التكليف والثواب والعقاب عند الأشعرى هو الكسب ، كما يتضح أن الفرق بينه وبين المعتزلة هو ما يأتى :

قدرة العبد لا تخلق عنده أما عند المعتزلة فإنها تخلق ، ومناط الثواب والعقاب عنده هو الكسب أما مناطه عندهم فهو الخلق : أما الفرق بينه وبين الجبرية فهو أنه أثبت للعبد قدرة وكسبا . أما الجبرية فلم يثبتوا له قدرة ولا كسباً .

ويوضح مذهب الأشعرى ما ذكره الشهرستانى فهو يقول: قال: « والعبد قادر على أفعال العباد ، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركاته الرعدة والرعشة ، وبين حركات الاختيار ، والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية متوقفة على اختيار القادر قال : « المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ثم على أصل أبى الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة فى الإحداث ؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان ، والطعوم ، والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر ، والأجسام ، فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الحاصل إذا أراده العبد ، وتجرد له ، وسمى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد [1] » يبدو لنا من هذا النص السبب الحامل للأشعرى على قوله : « القدرة الحادثة لا تخلق الفعل ، وذلك أن قدرة المرء لو جاز لها أن تخلق لجاز لها أن تخلق كل شىء ، ومن ذلك قدرتها على إطباق السماء على الأرض فيفنى العالم ، كما يبدو لنا منه أن الله يخلق الفعل عند ما تتوجه إرادة العبد إليه ،

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ١ / ١٢٤ ، ١٢٥ .

ويتجرد إليه فيخلقه الله كما يخلق قدرته الحادثة التى تكسب الفعل ، وحينئذ تكون إرادة العبد مفتاحاً إلى العمل ، وتعتبر جزءاً من الكسب .

وقال ابن القيم موضحاً رأى الأشعرى : «والذى استقر عليه قول الأشعرى أن القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها ، ولم يقع المقدور ولا صفة من صفاته بها ، بل المقدور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة ، ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه وتابعه على ذلك عامة أصحابه [1] » .

ظهر مما تقدم أن الأشعرى اعتبر الكسب مناط التكليف ، والثواب والعقاب ، ولكنى أرى أن هذا لم يحل المشكلة ، وذلك لأن الكسب لا يؤثر فى إيجاد الفعل ، وإذا كان كذلك فكيف يكون مناط التكليف ؟ وإذا كانت قدرة العبد لا تفعل شيئاً فما فائدتها ؟ .

ويؤيد هذا ما ذكره الجوينى إمام الحرمين رادا مذهب الجبرية والأشعرية «أما نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس ، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلا [2] » يقصد بإثبات قدرة لا أثر لها مذهب الأشعرية القائل : « إن قدرة العبد لا أثر لها فى الفعل ، وليس للعبد إلا مجرد الكسب : وهو مقارنة قدرته للفعل » .

وإذا انتفت فائدة الكسب والقدرة صار مذهب الأشعرى فى جوهره هو مذهب الجبرية غير أنه زاد عنه بما سماه كسباً ، وبالقدرة الحادثة التى لم تؤثر فى الفعل أى أثر على أن بعض الباحثين قد اعتبر هذا الكسب من المحالات قال ابن القيم : « ولخص بعض متأخريهم هذه العبارات بأن قال : «الكسب عبارة عن الاقتران العادى بين القدرة المحدثة والفعل ، فإن الله سبحانه أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بهما فهذا الاقتران هو الكسب ، ولهذا

---

(١) شفاء العليل لابن القيم / ١٢٢ .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ١ / ١٢٨ .

قال كثير من العقلاء : إن هذا من محالات الكلام ، وإنه شقيق أحوال أبى هاشم وطفرة النظام [1] » .

هذه المذاهب الثلاثة من جبرية ومعتزلة وأشعرية لم تسلم من نقد كما أسلفت ، ولم ترق فى نظر ابن تيمية ، فقرر رأياً يحل المشكلة : هو رأى السلف وهو يتلخص فى أن الله خالق كل شىء وخالق الإنسان وكل ما فيه من قوى فقد خلق فى الإنسان قدرة فاعلة وإرادة حرة ، فالله خالق كل شىء كما ذهب الجبرية والعبد فاعل بقدرته وإرادته وهذا مناط التكليف والثواب والعقاب كما ذهب المعتزلة .

(ه) رأى ابن تيمية :

قال ابن تيمية : « ومما ينبغى أن يعلم أن مذهب سلف الأمة مع قوله تعالى : « الله خالق كل شىء » ، وقوله : « إن الإنسان خلق هلوعاً ، إذا مسه الشر جزوعا ، وإذا مسه الخير منوعا » ونحو ذلك ، فمذهبهم أن العبد فاعل حقيقة ، وله مشيئة وقدرة ، وقال تعالى : « لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » وقال تعالى : « إن هذه تذكرة ، فمن شاء ذكره ، وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة [2] » .

---

(١) شفاء العليل / ١٢٢ ، وأبو هاشم معتزلى له رأى فى صفات المعانى انفرد به ، وبيان هذا أن المعتزلة ينفون صفات المعانى عن الله ، لئلا يترتب على إثباتها وجود إلهين قديمين ، ويردونها جميعا إلى كونه عالما قادراً وهما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائى أو حالتان كما قاله أبو هاشم . الملل والنحل ١/٥٧ - ٥٨ ، والنظام معتزلى يرى أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها ، وقد أخذ هذا من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وهذا هو المراد بالطفرة ، ولم يسبق إليها وهم أحد قبله ، الملل والنحل ١/٧١ ، ٧٢ والفرق بين الفرق/١١٣ .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ٥/١٤٢ .

وقال : « من المستقر فى فطر الناس أن من فعل العدل فهو عادل ، ومن فعل الظلم فهو ظالم ، ومن فعل الكذب فهو كاذب ، فإذا لم يكن العبد فاعلا لكذبه وظلمه وعدله ، بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون الله المتصف بالكذب والظلم [1] » .

هذا رأى ابن تيمية يبدو للقارىء محكم النسج لا يجد الناقد فيه منفذاً ينفذ إليه منه ، فهو يقرر أن الله خالق كل شىء ، ومن هذا قدرة العبد الفاعلة وإرادته ، كما يقرر أن العبد فاعل بقدرته وبمحض إرادته فهو إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، وهذا الفعل هو مناط التكليف والثواب والعقاب ، أما مذهب الجبرية فقد ترتب عليه إبطال التكليف ، وأما مذهب المعتزلة فقد لزمه عجز قدرة الله عن بعض المخلوقات ووجود ما لا يشاء ، وأما مذهب الأشعرية فإنه فى حقيقته يعود إلى مذهب الجبرية ، ويترتب عليه ما ترتب عليه .

هذا الذى رآه ابن تيمية ، ونسبه للسلف هو ما رآه ابن القيم ، وعزاه للسلف كذلك وإليك البيان :

مهاجمة ابن القيم الجبرية والمعتزلة والأشاعرة :

قبل أن نبين رأيه نشير إلى موقفه من الجبرية والمعتزلة والأشاعرة . هاجم ابن القيم هذه الفرق ، ولم يرتض ما ذهبوا إليه كما هاجم غيرهم من أصحاب الآراء المنحرفة ، وكان فى مهاجمته لهم قاسى اللهجة ، وهذا دليل على تحمسه الشديد لمذهب أهل السنة ؛ إذ رآه هو الحق ، وما سواه باطل ، ومن ذلك قوله بعد أن قرر قدرة الله على أفعال العباد وإرادته لها وأنه هو الذى جعلهم فاعلين

---

(١) نفس المرجع ص ١٤٣ .

بقدرته ومشيئته : « فكيف يظن به ظن السوء ، ويجعل له مثل السوء أنه لايقدر على ما يقدر عليه عباده ، ولا تدخل أفعالهم تحت قدرته تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون لقدرته علواً كبيراً » يقصد المعتزلة القائلين : « إن العباد يخلقون أعمالهم ، والله لا يقدر عليها ، ثم يهاجم الجبرية فيقول : « ولا نظن به ظن السوء ونجعل له مثل السوء أنه يعاقب عباده على مالم يفعلوه، ولا قدرة لهم على فعله ، بل يعاقبهم على مافعله هو دونهم ، واضطرهم إليه ، وجبرهم عليه ، وذلك بمنزلة عقوبة الزمن إذا لم يطرأ إلى السماء، وعقوبة أشل اليد على ترك الكتابة . وعقوبة الأخرس على ترك الكلام ، فتعالى الله عن هذين المذهبين الباطلين المنحرفين عن سواء السبيل [١] » .

ويقول ذاما المعتزلة والجبرية : « والطائفتان فى عمى عن الحق القويم والصراط المستقيم [٢] » وقد هاجم الأشعرى أيضاً فى مناط التكليف عنده ، وهو الكسب فقال : « ولهذا يقال : محالات الكلام ثلاثة : كسب الأشعرى ، وأحوال أبى هاشم ، وطفرة النظام » [٣] . ولم يأل جهداً فى مناقشة الجبرية والمعتزلة ، بل ناقشهم فى صورة مناظرات أجراها بين جبرى . وسنى تارة ، وبين قدرى ، وسنى أخرى ، وهو فى كل منها ينصر السنى على الجبرى ، والمعتزلى ، وهى كثيرة فى كتابه (شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) ولا داعى لذكرها لطولها ، فمن شاء الاطلاع عليها فليرجع إلى الكتاب المذكور .

---

(١) شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٥٤ المطبعة الحسينية .
(٢) نفس المرجع ٤٩ .
(٣) نفس المرجع ٥٠ ، ١٢٢ .

(و) مدى تحمس ابن القيم لمذهب أهل السنة :

أما مذهب ابن القيم فهو مذهب شيخه ابن تيمية ، ولا عجب فى ذلك فهو تلميذه الأمين الذى حمل الراية من بعده ، وقبل أن أوضح رأيه أضع أمامى عدة نصوص له ، ثم أستنبط منها مذهبه ، وسأحاول اختيار النصوص التى توضح مذهبه تاركا الكثير من نصوصه فى هذا الشأن ، وهى كثيرة لا يتسع لها المقام ، وسيتضح لنا أن مذهبه هو مذهب أهل السنة .

قال ابن القيم : « العبد بجملته مخلوق لله جسمه ، وروحه ، وصفاته ، وأفعاله ، وأحواله ، فهو مخلوق من جميع الوجوه ، وخلق على نشأة ، وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله ، وتلك النشأة بمشيئة الله ، وقدرته ، وتكوينه ، فهو الذى خلقه ، وكونه كذلك . وهو لم يجعل نفسه كذلك ، بل خالقه وباريه جعله محدثاً لإرادته ، وأفعاله ، وبذلك أمره ، ونهاه ، وأقام عليه حجته ، وعرضه للثواب ، والعقاب ، فأمره بما هو متمكن من إحداثه ، ونهاه عما هو متمكن من تركه ، ورتب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال والتروك التى مكنه منها ، وأقدره عليها ، وناطها به . . . . ، فكان مريداً شائياً بمشيئة الله له ، ولولا مشيئة الله أن يكون شائياً لكان أعجز ، وأضعف من أن يجعل نفسه شائياً ، فالرب سبحانه أعطاه مشيئة ، وقدرة ، وإرادة ، وعرفه ما ينفعه وما يضره ، وأمره أن يجرى مشيئته وقدرته فى الطريق التى يصل بها إلى غاية صلاحه [1] » .

وقال : (والصواب أن يقال : تقع الحركة بقدرة العبد ، وإرادته التى جعلها الله فيه ، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعى إلى فعله ،

---

(١) شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى سببه ، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق ، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر ، وهى جزء سبب ، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير ، والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد ، وتلبيس ، فإنه يوهم أنهما متكافئان فى القدرة كما تقول : «هذا الثوب بين هذين الرجلين ، وهذه الدار بين هذين الشريكين » ، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه ، والسبب والمسبب والفاعل والآلة كله أثر القدرة القديمة ، ولا نعطل قدرة الرب سبحانه عن شمولها ، وكمالها ، وتناولها لكل ممكن ، وليس فى الوجود شىء مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته ، وكل ما سواه مخلوق له ، وهو أثر قدرته ومشيئته ، ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله ، أو القول بوجود مخلوق لا خالق له .. ، وإذا عرف هذا فنقول : « الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً ، وتكوينا كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته : وتكوينه ، وبقدرة العبد سبباً ، ومباشرة ، والله خلق الفعل ، والعبد فعله ، وباشره ، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته [1] » .

وقال : « هى أفعال للعباد حقيقة ومفعولة للرب ، فالفعل عندنا غير المفعول ، وهو إجماع من أهل السنة حكاه الحسين بن مسعود البغوى وغيره ، فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة ، وخالق فاعليته ، وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل باعتبارين ، فربه تعالى هو الذى جعله فاعلا بقدرته ، ومشيئته ، وأقدره على الفعل ، وأحدث له المشيئة التى يفعل بها [2] » .

---

(١) شفاء العليل ص ١٤٦ ، ١٤٧ المطبعة الحسينية .
(٢) شفاء العليل ص ١٣١ .

وقال : « أعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل ، والعبد فاعل منفعل ، وهو فى فاعليته منفعل للفاعل الذى لا ينفعل بوجه ، فالجبرية شهدت كونه منفعلا يجرى عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل ، وجعلوا حركته بمنزلة حركات الأشجار ، ولم يجعلوه فاعلا إلا على سبيل المجاز ، فقام ، وقعد عندهم بمنزلة مرض ، ومات ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محض ، والقدرية شهدت كونه فاعلا محضاً غير منفعل فى فعله ، وكل من الطائفتين نظر بعين عوراء ، وأهل العلم والاعتدال أعطوا كلا المقامين حقه ، ومهدوا وقوع الثواب والعقاب على من هو أولى به ، فأثبتوا نطق العبد حقيقة ، وإنطاق الله له حقيقة ، وأثبتوا ضحك العبد ، وبكاءه وإضحاك الله ، وإبكاءه « وأنه هو أضحك ، وأبكى » ... ، ومتعلق الأمر والثواب والعقاب الفعل لا الإنفعال [1] » .

وقال : « إحداث الله سبحانه لها بمعنى أنه خلقها منفصلة عنه قائمة بمحلها ، وهو العبد ، فجعل العبد فاعلا لها بما أحدث فيه من القدرة والمشيئة ، وإحداث العبد لها بمعنى أنها قامت به ، وحدثت بإرادته وقدرته ، وكل من الإحداثين مستلزم للآخر ، ولكن جهة الإضافة مختلفة ، فما أحدثه الرب سبحانه من ذلك فهو مباين له قائم بالمخلوق ، مفعول له ، لا فعل ، وما أحدثه العبد فهو فعل له قائم به يعود إليه حكمه ، ويشتق له منه اسمه ، وقد أضاف الله سبحانه كثيراً من الحوادث إليه ، وأضافها إلى بعض مخلوقاته ... ، وإذا كان كذلك تبين أن إضافة الفعل الاختيارى إلى الحيوان بطريق التسبب ، وقيامه به ، ووقوعه بإرادته لا ينافى إضافته إلى الرب سبحانه خلقاً ، ومشيئة ، وقدراً ، ونظيره قوله تعالى « إنا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية » ، وقال لنوح : « احمل فيها

(١) شفاء العليل ١٣٤ ، ١٣٥ وانظر ص ٨٥ ، ٩٥ تجد فيها أمثلة توضح الإنفعال والفعل .

من كل زوجين اثنين » فالرب سبحانه هو الذى حملهم فيها باذنه ، وأمره ، ومشيئته ، ونوح حملهم بفعله ومشيئته[١] » وقال « مبيناً عدم اضطرار المرء ، وإجباره على الفعل إذا خلقه الله ، وخلق أسبابه : « يمكنه أن يفعل ، وألا يفعل ، ولا يصير مضطراً ملجأ بخلقها فيه ، ولا بخلق أسبابها ودواعيها ، فإنها إنما خلقت فيه على وجه يمكنه فعلها وتركها ، ولو لم يمكنه الترك لزم اجتماع النقيضين ، وأن يكون مريداً غير مريد فاعلا غير فاعل ... ، وحقيقة الأمر أنه يمكنه الترك لو أراده ولكنه لا يريده ، فصار لازماً بالإرادة الجازمة » وقال مبيناً أثر القدرة فى الفعل : « لإرادته واختياره ، أثر فيها ، وهى السبب الذى خلقها الله فى العبد[٢] » .

توضيح رأى ابن القيم :

من هذا كله يتضح أن ابن القيم يرى أن الله خالق كل شيء ، وأنه خلق العبد وقدرته وإرادته ، فهو يثبت لله الخلق كما يرى الجبرية ، ويثبت للعبد الفعل كما يرى المعتزلة ، ويرى أن قدرة الله مهمتها الخلق ، وقدرة العبد مهمتها الفعل ؛ ولذا يضاف العمل إلى الله لأنه خالقه ، ويضاف إلى العبد لأنه فاعله ومعنى خلق الله الفعل أن الله خالق قدرة العبد وإرادته وجميع أسباب الفعل ، والأعمال تنسب إلى الله نسبة المخلوق إلى الخالق ، وتنسب إلى العبد نسبة المسبب إلى السبب ، ويرى أن الصلة وثيقة بين تأثير قدرة الله وقدرة العبد ، فما تفعله قدرة العبد أثر لفعل الله أو كما عبر هو انفعال ، ففعل العبد انفعال لإفعال الله

(١) نفس المرجع/ ١٢٧ .

اعتراض متوهم والإجابة عنه :

وقد يتوجه إليه سؤال حاصله : كيف تقول : إن فعل العبد انفعال لإنفعال الله ؟ أما علمت أن هذا يترتب عليه أن يكون العبد مجبوراً ؟ وكيف يتوجه إليه الأمر ، والنهى ، والثواب والعقاب ما دام منفعلا ؟ : . . . ، ولكنى أجيب عن هذا السؤال المتوهم بأن للعبد إرادة تختار الفعل . والترك ، وهذه الإرادة التى ترجح جانب الفعل على جانب الترك هى مفتاح المسئولية ، فإذا استجابت قدرة العبد لإرداته ، وقامت بالفعل تحققت المسئولية وتحقق الثواب والعقاب ، فلا يريد ابن القيم انفعالا يشبه انفعال الجماد بل يقصد أن الله يخلق كل شيء ، وأن سنته جرت على توقف المسببات على الأسباب ، ومن أسباب أفعال الناس قدرتهم وإرادتهم وغيرهما من الأسباب ، فيضاف الفعل إلى الله باعتبار أنه خلق القدرة التى فعلته وقامت به ، كما يتضح كذلك أن مناط التكليف عنده هو فعل العبد بقدرته وإرادته الحرة ، والعبد غير مجبور على عمل ما ، بل يستطيع أن يفعل ، وألا يفعل ، وقدرته لها تأثير فى الفعل هو تأثير السبب . فى المسبب . كما يرى أن فعل العبد يتوقف على إرادة الله ؛ لأنه لا يكون فى ملكه مالا يريد ، كما فرق بين ماسماه مفعولا وفعلا ، فالمفعول هو العمل الذى خلقه الله خارجا عن ذاته ، وقائما بذات العبد ، أما الفعل فهو قيام العبد بالفعل ، ويتصف بمشتقاته أما الله فلا يشتق له منه وصف ، وقد استدل ابن القيم على رأيه بعموم قدرة الله وشمولها لكل ممكن ، كما يبدو أن الحامل له على ما رأى هو أنه لو قال : إن العبد يستقل بعمله لزم القول بوجود خالق سوى الله كما قالت المعتزلة .

مقارنة :

ولو قارنا ماذهب إليه ابن القيم بآراء المعتزلة والجبرية والأشاعرة وصلنا

إلى أنه قد سلم من الطعنات التى وجهت إليهم ، فقد قال : إن الله خالق كل شىء كما قالت الجبرية ، ولكن لايتوجه إليه ماتوجه إليهم من إبطال التكليف ، لأنه أثبت للعبد قدرة وإرادة وأنه يفعل بقدرته بمحض إرادته وأن قدرته تؤثر فى الفعل تأثير السبب فى المسبب .

وقال : إن العبد يفعل فعله بمحض إرادته كما قالت المعتزلة ، ولكنه خالفهم حيث أثبت أن الله خالق كل شىء ، وخالق أفعال العبد ، وفرق بين الخلق والفعل ، فالخلق منسوب إلى الله ، والفعل منسوب إلى العبد . أما المعتزلة فاعتبروا العبد خالقا لفعله ، والله يعجز عن فعل عبده ، ويخلق العبد مالا يريده الله فلا يتوجه إلى ابن القيم ما توجه إليهم ، فقد قال : إن فعل العبد متوقف على إرادة الله ، فلا يكون فى ملكه مالا يريد ، وقد اعتبر ابن القيم مناط التكليف قدرة العبد الفاعلة بمحض الإرادة والاختيار ، وأن قدرة العبد ذات تأثير فى الفعل ،فلا يتوجه إليه ما توجه إلى الأشعرى حيث اعتبر مناط التكليف الكسب ، وهو مجرد اقتران قدرة العبد الحادثة بالعمل ، وهذا الاقتران لا أثر له فى الفعل ، فلا يصح أن يكون مناط التكليف كما سبق .

ز — رأى أهل السنة :

بقى أن نبين مدى موافقة ابن القيم أهل السنة ،ولبيان هذا ينبغى توضيح مذهب أهل السنة .

قال التفتازانى مبينا مذهب أهل السنة : « لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى ، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا فى بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شىء ، والعبد كاسب ، وتحقيقه

أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك خلق ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد ، ومقدور العبد بجهة الكسب ، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم تقدر على أزيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار [١] » فهذا يدل على أمرين هما أساس مذهب أهل السنة : —

١ — الله خالق أفعال العباد .

٢ — ليس للعباد فى أفعالهم إلا الكسب ، وهو توجيه القدرة إلى الفعل ، وهذا التوجيه داخل فى دائرة اختيارهم فإن شاءوا توجهوا إلى الفعل وإن شاءوا لم يتوجهوا وهذا التوجيه المبنى على الاختيار هو أساس التكليف .

وقال البغدادى : « وأجمع أهل السنة على أن قدرة الله تعالى على المقدورات كلها قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات على طريق الاختراع دون الاكتساب [٢] » .

وقال : « وقالوا فى الركن السادس وهو الكلام فى عدل الإله سبحانه وحكمته : « إن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها ، وإنه خالق أكساب العباد ، ولا خالق غير الله » ، وقال بعد أن بين آراء القدرية والجبرية : « ومن قال : إن العبد مكتسب ، لعمله والله سبحانه خالق لكسبه فهو سنى عدلى منزه عن الجبر والقدر [٣] » .

وقال الصابونى : « ومن قول أهل السنة والجماعة فى أكساب العباد :

---

(١) شرح سعد الدين التفتازانى على العقائد النسفية / ١٠٢ .
(٢) الفرق بين الفرق / ٣٢٢ .
(٣) الفرق بين الفرق / ٣٢٧ ، ٣٢٨ .

إنها مخلوقة لله تعالى لا يمترون فيه ولا يعدون من أهل الهدى ودين الحق ، من ينكر هذا القول ، وينفيه [1] » .

هذه النصوص تبين أن أهل السنة يرون أن الله خالق أعمال العباد وأنهم هم الذين اكتسبوها ، وهذا مارآه ابن القيم وشيخه ابن تيمية كما سبق ، ولقد وضح ابن القيم مذهب أهل السنة غاية التوضيح ، فقال : « فإنهم يثبتون قدرة الله على جميع الموجودات من الأعيان والأفعال ، ومشيئته العامة ، وينزهونه أن يكون فى ملكه مالا يقدر عليه ، ولا هو واقع تحت مشيئته ، ويثبتون القدر السابق ، وأن العباد يعملون على ماقدره الله ، وقضاه ، وفرغ منه ، وأنهم لا يشاءون إلا أن يشاء الله ، ولا يفعلون إلا من بعد مشيئته ، وأنه ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن ، ولا تخصيص عندهم فى هاتين القضيتين بوجه من الوجوه ، والقدر عندهم قدرة الله تعالى ، وعلمه ومشيئته وخلقه ، فلا تتحرك ذرة فما فوقها إلا بمشيئته وعلمه وقدرته ، وهو المسير ، والعبد السائر ، وهو المحرك والعبد المتحرك ، وهو المميت والمحيي ، والعبد الذى يحيا ويموت ، ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازا فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة وهى مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة والذى قام بالرب عز وجل علمه وقدرته ومشيئته وتكوينه ، والذى قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم [2] » .

ويقول : « قالت أهل السنة : إضافتها إليهم فعلا وكسباً لا ينفى إضافتها إليه سبحانه خلقاً ومشيئة ، فهو سبحانه الذى شاءها ، وخلقها ، وهم الذين

---

١) عقيدة السلف لأبى عثمان إسماعيل الصابونى ضمن مجموعة بدار الكتب رقم (٢٧٦) .

(٢) شفاء العليل / ٥٢ .

فعلوها، وكسبوها حقيقة، فلو لم تكن مضافة إلى مشيئته وقدرته وخلقه لاستحال وقوعها منهم، إذ العباد أَعْجَزُ وَأَضْعَفُ من أن يفعلوا ما لم يشأه الله ولم يقدر عليه، ولا خلقه [1] ».

هذا ما أورده ابن القيم عن مذهب أهل السنة وقد أوردته بعد إيراد رأى البغدادى والصابونى عنه وبمقارنة هذه الأقوال بعضها ببعض يتبين اتفاقها فى الجوهر كما يتبين صدق ابن القيم فيما نسبه إلى أهل السنة، وأنه لم يكن ليدعى عليهم ما لم يقولوا.

(ح) نهج ابن القيم وابن تيمية منهج أهل السنة :

وبعد هذا العرض لمشكلة الجبر والاختيار يتبين أن ابن القيم وشيخه قد نهجا نهج أهل السنة، وسلما مما وجه إلى الجبرية والمعتزلة من نقد، كما يتبين أن ابن القيم قد وضح المسألة غاية التوضيح حتى بدت لا لبس فيها ولا غموض، ومن يقرأ (شفاء العليل يجده غاصا بالبحوث التى جادت بها قريحة ابن القيم فى علاج هذه المشكلة التى عرضها بصور مختلفة تارة يسميها خلق الله أفعال العباد، وأخرى يفرق فيها بين فَعَل وأفْعَل، فأفعل لله وفعل للعبد وهكذا ... الخ.

وممن ذهب مذهب ابن القيم قبله من العلماء إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى فقد قال : « فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر، وتكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهى إلى سبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها

---

(١) شفاء العليل / ٥٤.

المستغنى على الإطلاق ، فإن كل سبب مستغن من وجه محتاج من وجه ، والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر [١] » .

خامسا : ابن القيم ورؤية الله

رأى المعتزلة ـ أدلتهم ـ الرد عليها ـ موقفهم من الآيات والأحاديث الدالة على رؤية الله فى الآخرة ، والرد عليهم . رأى ابن حنبل وابن قتيبة والأشعرى وابن القيم وأهل السنة .

رأى المعتزلة

من المسائل التى تصدى لبحثها علماء الكلام رؤية الله فالمعتزلة يرون نفى رؤية الله فى الدنيا والآخرة وأهل السنة يرون أنها جائزة عقلا وواقعة فى الآخرة كما دل على هذا القرآن والسنة .

قال البغدادى معددا أصول المعتزلة : « ومنها قولهم باستحالة رؤية الله عز وجل بالأبصار [٢] » .

وقال الشهرستانى : « واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار [٣] » .

وقال ابن حزم : « ذهبت المعتزلة وجهم بن صفوان إلى أن الله تعالى لايرى فى الآخرة [٤] » .

أدلتهم :

استدل المعتزلة على رأيهم بما يأتى : —

١ — الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان ، وجهة ، ومقابلة من الرائى .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ١٢٨/١
(٢) الفرق بين الفرق / ٩٤
(٣) الملل والنحل ١ / ٥٥
(٤) الفصل فى الملل والنحل ٣ / ٢

وثبوت مسافة بينهما ، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى ، وكون المرئى جسما وكل هذا محال فى حق الله تعالى .

(ب) قال الله تعالى : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » .

(حـ) جاء القرآن ينفى الرؤية نفياً مؤكداً ، وهذا واضح من إجابة المولى لسيدنا موسى عليه السلام بقوله : « لن ترانى » حين سأله رؤيته عز وجل .

(د) عاقب الله قوم موسى لسؤالهم رؤية الله ، ولو كانت جائزة ماعاقبهم عليها قال الله تعالى : « وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون » وقال : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » .

الرد على المعتزلة :

(ا) أما ما ذكره المعتزلة من أن الرؤية تستلزم الجهة والجسم فهذا مردود بأن الرؤية لا يشترط فيها هذا قال الشيخ محمد عليان المرزوقى : « والجهة ليست شرطا للرؤية عندهم (عند أهل السنة) فلا يلزم كونه من جملة الأجسام أو الأعراض [1] » .

وقال النسفى : « فيرى لا فى مكان ، ولا فى جهة من مقابلة ، ولا اتصال شعاع ، ولا ثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى » قال التفتازانى بعد إيراد عبارة النسفى هذه : « وقياس الغائب على الشاهد فاسد » [2] .

---

(١) الذيل على الكشاف ١/ ٧٠ .

(٢) شرح التفتازانى على العقائد النسفية / ٩٤ .

(ب) وأما ماذكروه من الاستدلال بالآية : « لا تدركه الأبصار » فهو مردود بأن الإدراك هو الإحاطة ، والإحاطة والتحديد من سمات المخلوقين ، ونفي الإحاطة لا يستلزم نفي الرؤية قال الزجاج : « أي لا يبلغ كنه حقيقته كما تقول : « أدركت كذا وكذا ، لأنه قد صح عن النبي ﷺ الأحاديث في الرؤية يوم القيامة .

وقال ابن عباس : « لا تدركه الأبصار في الدنيا ، ويراه المؤمنون في الآخرة لإخبار الله بها في قوله : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة [1] » ، وقال التفتازاني : « والآية تدل على جواز الرؤية إن اعتبرنا الإدراك بمعنى الرؤية على وجه الإحاطة ، فالمعنى أن الله تعالى مع كونه مرئياً لا يدرك بالأبصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب [2] » .

(حـ) وأما استدلالهم بقوله تعالى « لن تراني » فهو مردود بأن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله : « رب أرني أنظر إليك » .

فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى ، وما لا يجوز أو طلباً للمحال ، والأنبياء منزهون عن هذا . وبأن الرؤية علقت على استقرار الجبل ، وهذا ممكن ، وما علق على الممكن ممكن ، فرؤية الله ممكنة وللمعتزلة أن يقولوا : إن سؤال موسى لا يدل على جوازها في ذاتها وإنما يدل على جوازها في ظن موسى ، وقد سألها لما تطلبت نفسه إلى رؤية الله بعد أن حصل له إكرام الله ، وعرف منزلته عنده فسأله رؤية الله متطلعا إليها بحكم ماركب في النفس البشرية من حب الاستطلاع ، فأفهمه الله أن هذا لا يكون بقوله تعالى : « لن تراني » ولا يقدح هذا في عصمة الأنبياء

---

(١) الجامع لأحكام القرآن القرطبي ٧/٥٤ .
(٢) شرح التفتازاني /٩٥ .

فالنبي يصدر منه الأمر، فإن كان صوابا لم يرده الله عنه وإلا فإن الله يبصره بالصواب، وقد وقع نظير هذا من الرسول حين أطلق سراح أسرى بدر فرده الله إلى الصواب فى شأن الأسرى بقوله تعالى « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض »، وللمعتزلة أن يقولوا أيضاً « إن الرؤية علقت على استقرار الجبل، والجبل لم يستقر فلا تكون الرؤية ممكنة، لأن المعلق عليه وهو الاستقرار لم يحدث، فالله علق على الرؤية على استقرار الجبل، ثم أراد أن يبين لموسى أن ما طلبه لن يتحقق، فتجلى للجبل. فلم يستقر الجبل، فكان هذا برهانا عمليا على أن الرؤية لن تتحقق.

(ا) وأما استدلالهم بعقوبة الله قوم موسى لسؤالهم رؤية الله فمردود بأن عقابهم ليس على سؤالهم رؤية الله، وإنما عقابهم لتعنتهم وسؤالهم رؤية الله بعد أن بين لهم أنهم لا يرونه فى الدنيا، ويظهر تعنتهم من تعليقهم إيمانهم على رؤية الله وقد وضح هذا قوله تعالى على لسانهم: « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ».

ماذا يقول المعتزلة فى الأحاديث والآيات الدالة على رؤية الله فى الآخرة؟

يرى المعتزلة أن الأحاديث الدالة على الرؤية لا يعمل بها، لأنها أخبار آحاد لا توجب العلم إذا عارضها ظاهر القرآن، وقد عارضها قوله تعالى: لا تدركه الأبصار ».

ولكن هذا مردود، لأن هذه الأحاديث ليست أحاديث آحاد قال التفتازانى: « وأما السنة فقوله عليه السلام: « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضى الله عنهم [1]. وقد عرض القرطبي أحاديث كثيرة فى هذا المقام:

(١) شرح التفتازانى على العقائد النسفية / ٩٤.

ومنها ما رواه مسلم فى صحيحه عن صهيب عن النبى ﷺ قال : « إذا دخل أهل الجنة الجنة قال الله تبارك وتعالى : «تريدون شيئاً أزيدكم ؟ فيقولون : «ألم تبيض وجوهنا » ؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار ؟ قال : « فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل [1] » .

ومنها ما رواه جرير بن عبد الله قال « كنا عند رسول الله ﷺ جلوساً فنظر إلى القمر ليلة البدر ، فقال : « إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته ، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا » ثم قرأ : «وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب » [2] ذكر هذه الأحاديث القرطبى ، ولم يشر أى إشارة إلى أنها أحاديث آحاد .

وعلى فرض أنها أحاديث آحاد فإنها لا تعارض آية : «لا تدركه الأبصار» لأن الإدراك هو الإحاطة ، ونفى الإحاطة والتحديد لا يستلزم نفى الرؤية كما تقدم .

ويرى المعتزلة كذلك أن الآية : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» يراد منها التوقع والرجاء ، فناظرة معناها منتظرة روى عن ابن عمر ومجاهد أن النظر معناه انتظار ما لهم عند الله من الثواب ، ولكن هذا مردود ، وقد ضعفه القرطبى ، فقال : « وهذا القول ضعيف جداً خارج عن مقتضى ظاهر الآية والأخبار [3] » وقال الثعلبى : « وقول مجاهد : إنها بمعنى تنتظر الثواب من ربها ، ولا يراه شىء من خلقه فتأويل مدخول ؛ لأن العرب إذا أرادت

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٨/٣٣٠ .
(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٩/١٠٦ .
(٣) نفس المرجع ١٩/١٠٦ .

بالنظر الانتظار قالوا : نظرته كما قال تعالى : « هل ينظرون إلا الساعة » و « هل ينظرون إلا تأويله » و « ما ينظرون إلا صيحة واحدة » وإذا أرادت به التفكر والتدبر قالوا : نظرت فيه ، فأما إذا كان النظر مقرونا بذكر إلى وذكر الوجه فلا يكون إلا بمعنى الرؤية والعيان ، وقال الأزهرى : « إن قول مجاهد تنتظر ثواب ربها خطأ ، لأنه لا يقال : نظر إلى كذا بمعنى الانتظار ، وإن قول القائل : نظرت إلى فلان ليس إلا رؤية عين ، فإذا أرادوا الانتظار قالوا : نظرته قال الشاعر :

فإنكما إن تنظرانى ساعة   من الدهر تنفعنى لدى أم جندب

لما أراد الانتظار قال : « تنظرانى ، ولم يقل تنظران إلى ، وإذا أرادوا نظر العين قالوا : نظرت إليه قال الشاعر : —

نظرت إليها والنجوم كأنها   مصابيح رهبان تشب لقفال[1] .

رأى ابن حنبل :

أما ابن حنبل فيرى أن الرؤية جائزة والإيمان بها جزء من الإيمان قال : « والإيمان بالرؤية يوم القيامة كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ثبت من الأحاديث الصحاح ، وإن النبى صلى الله عليه وسلم رأى ربه ، فإن ذلك مأثور بحديث صحيح ، رواه قتادة عن عكرمة عن عبد الله بن عباس ، ورواه الحكم بن إبان عن عكرمة عن ابن عباس ، ورواه على بن زيد عن يوسف ابن مهران عن ابن عباس ، والحديث عندنا على ظاهره كما جاء عن النبى صلى

---

(١) نفس المرجع : ١٩ / ١٠٧ ، ١٠٨ والبيت الأخير من قصيدة لامرىء القيس وتشب : توقد . والقفال : جمع قافل وهو الراجع من السفر .

الله عليه وسلم ، والكلام فيه بدعة ، ولكن نؤمن به على ظاهره ولا نناظر فيه أحدا [١] » .

رأى ابن قتيبة :

وقد سلك مسلك ابن حنبل ابن قتيبة ، فقال : « إنه أراد لاتدركه الأبصار فى الدنيا وأراد لن ترانى فى الدنيا ، لأنه تعالى احتجب عن جميع خلقه فى الدنيا ، وتجلى لهم يوم الحساب ويوم الجزاء والقصاص ، فيرونه كما يرى القمر فى ليلة البدر لايختلفون فيه كما لايختلفون فى القمر . . . وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قاصر على الكتاب ، ومفسر له ، والخبر فى الرؤية من الأخبار التى لايدفعها إلا جاهل أو معاند ظالم ، لتتابع الروايات من الجهات الكثيرة عن الثقات ، فلما قال عز وجل : « لاتدركه الأبصار » وجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يرون الله يوم القيامة » لم يخف على ذى نظر أنه فى وقت دون وقت » [٢] .

رأى الأشعرى :

والأشعرى ذهب إلى جواز رؤية الله ، لأنها لاتؤدى إلى نقص الله من تشبيهه بالمحدثات ، أو إلى حدوثه ، أو إلى حدوث معنى فيه ، وساق الأدلة على وقوعها ، ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ، ووفق بينها وبين آية « لاتدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار » بأن هذه فى الدنيا ، وندد بالمعتزلة النافين رؤية الله ، ورد تأويلهم آية : « وجوه يومئذ ناضرة

---

(١) المناقب لابن الجوزى /١٧٣
(٢) الاختلاف فى اللفظ /٢٣

إلى ربها ناظرة » الدال على أن ناظرة معناها منتظرة ـ بأن التعبير بوجوه يدل على أن الرؤية بالأبصار .

قال الشهرستاني : « ومن مذهب الأشعري أن كل موجود يصح أن يرى فإن المصحح للرؤية إنما هو الوجود والبارى تعالى موجود ، فيصح أن يرى ، وقد ورد فى السمع أن المؤمنين يرونه فى الآخرة قال الله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » إلى غير ذلك من الآيات والأخبار قال : ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ، ومكان ، وصورة ، واتصال شعاع ، فإن ذلك مستحيل »[1] يدل ما ذكره الشهرستاني على أمرين :

أولهما : أن الأشعرى اعتبر الوجود مصححاً للرؤية ، وكل موجود يرى والله موجود ، فيصح أن يرى ، ويمكننى تركيب هذا الدليل قياساً من الشكل الأول نصه هكذا :

الله موجود ، وكل موجود يرى النتيجة ، الله يرى .

ثانيهما : أن الأشعرى قال برؤية الله لكن على وجه يبرىء ساحة الله عن مشابهة الحوادث فرؤية الله تخالف الرؤية الحاصلة بين الحوادث بعضها مع بعض .

رأى ابن القيم :

بقى أن نعرف رأى ابن القيم : يرى ابن القيم أن رؤية الله لأهل الجنة واقعة ، وأنها من أعظم النعيم ، ويستدل على ذلك بالأحاديث الكثيرة وإليك نص ماجاء عنه قال : « ومن أعظم نعيم الجنة التمتع بالنظر إلى وجه الله الكريم وسماع كلامه ، وقرة العين بالقرب منه وبرضوانه ، فلا نسبة للذة ما فيها من

---

(١) الملل والنحل ١/١٣١ .

المأكول والمشروب والملبوس والصور إلى هذه اللذة أبداً فأيسر يسير من رضوانه أكبر من الجنان وما فيها من ذلك كما قال تعالى : « ورضوان من الله أكبر » ... ، وفى الحديث الصحيح حديث الرؤية : « فوالله ما أعطاهم الله شيئاً أحب إليهم من النظر إلى وجهه » ، وجاء فى حديث آخر « أنه سبحانه إذا تجلى لهم ، ورأوا وجهه عياناً نسوا ما هم فيه من النعيم ، وذهلوا عنه ، ولم يلتفتوا إليه » ، ولا ريب أن الأمر هكذا وهو أجل مما يخطر بالبال أو يدور فى الخيال ... فأى نعيم وأى لذة وأى قرة عين وأى فوز يدانى نعيم تلك المعية ولذتها وقرة العين بها ؟ ، وهل فوق نعيم قرة العين بمعية المحبوب الذى لا شىء أجل منه ولا أكمل ولا أجمل قرة البتة ؟ ... وكذلك النار — أعاذنا الله منها — فإن لأربابها من عذاب الحجاب عن الله وإهانته وغضبه وسخطه والبعد عنه أعظم من التهاب النار فى أجسامهم وأرواحهم [1] » .

فابن القيم يرى أن المؤمنين يرون ربهم ، وأن أهل النار محجوبون عن ربهم وأن رؤيته غاية ما تسمو إليه نفس المؤمن ، وأن لذة الأنس برؤيته لا تعدلها لذة ويستدل على ذلك بالأحاديث الدالة على الرؤية دون أن يتعرض لكيفيتها ولا على أى حالة أو صفة تكون ، ولكنى أقول بناء على ما أعرفه عن ابن القيم : إنه لا يرى أنها رؤية تشبه الرؤية الواقعة بين الحوادث ، لأن ذلك يستلزم مشابهة الله للحوادث ، وما كان ابن القيم ليقع فى مثل هذا الذى وقع فيه غيره من المشبهة والمجسمة وهو الذى نصب نفسه لتصحيح العقائد ، ومحاربة الفرق التى حادت عن الحق وانحرفت عن الجادة . وترى من هذا أن ابن القيم وافق ابن حنبل ، وابن قتيبة ، والأشعرى ، وأن رأيه يوافق ماذهب إليه أهل السنة . كما يتضح مما يلى :

---

(١) مدارج السالكين ٢/٤٣ ، ٤٤ مطبعة المنار .

رأي أهل السنة :

قال البغدادي : « وأجمع أهل السنة على أن الله تعالى يكون مرئياً للمؤمنين في الآخرة ، وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ، ولكل حي من طريق العقل ، ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر . وهذا خلاف قول من أحال رؤيته من القدرية والجهمية ، وخلاف قول من زعم أنه يرى في الآخرة بحاسة سادسة كما ذهب إليه ضرار بن عمرو ، وخلاف قول من زعم أن الكفرة أيضاً يرونه كما قاله ابن سالم البصري ، وقد استقصينا مسائل الرؤية في كتاب مفرد »[1] .

وقال الصابوني : « يعتقد أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم ، وينظرون إليه كما ورد الخبر الصحيح : « إنكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » والتشبيه وقع للرؤية بالرؤية لا للمرئي »[2] .

سادساً — ابن القيم والحسن والقبيح :

ما الحسن وما القبيح ؟ الاصطلاحات في الحسن والقبح ثلاثة .

موقف علماء الكلام من الحسن والقبيح : موقف المعتزلة . موقف الأشاعرة موقف الماتريدية . موقف ابن القيم وموافقته الماتريدية أدلة ابن القيم على مذهبه ، تعقيب .

ما الحسن وما القبيح :

الحسن من أفعال العباد ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل ويقع برضاء الله تعالى .

---

(١) الفرق بين الفرق / ٣٢٤ .

(٢) عقيدة السلف لأبي عثمان إسماعيل الصابوني ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية .

والقبيح ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل ، ولا يرضى عنه الله كالكفر ، قال تعالى « ولا يرضى لعبادة الكفر »[1] .

الاصطلاحات فى الحسن والقبح ثلاثة :

وهناك اصطلاحات ثلاثة فى إطلاق لفظ الحسن والقبيح : —

الاصطلاح الأول : الأفعال تنقسم إلى مايوافق غرض الفاعل ، وإلى مايخالفه وإلى مالا يوافق ولا يخالف ، فالموافق يسمى حسنا ، والمخالف يسمى قبيحا ، والثالث يسمى عبثا ، ولم يرض الغزالى عن هذا الاصطلاح وقال : « وعلى هذا الاصطلاح إذا كان الفعل موافقا لشخص مخالفا لآخر فهو حسن فى حق من وافقه قبيح فى حق من خالفه ؛ حتى أن قتل الملك الكبير يكون حسنا فى حق أعدائه قبيحا فى حق أوليائه ، فإطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال عند هؤلاء كإطلاقه على الصور ، فمن مال طبعه إلى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه ، ومن من نفر طبعه عن شخص استقبحه ، فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة ، وهما أمران إضافيان ، لا كالسواد والبياض ، إذ لا يتصور أن يكون الشىء أسود فى حق زيد ، وأبيض فى حق عمرو »[2] .

الاصطلاح الثانى : إطلاق الحسن على ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله ، فيكون فعل الله تعالى حسنا فى كل حال خالف الغرض ، أو وافقه ، ويكون المأمور به شرعا ندبا كان أو إيجابا حسنا ، والمباح لا يكون حسنا .

---

(١) شرح التفتازانى على العقائد النسفية / ١٠٣ .

(٢) المستصفى للغزالى ١/٥٦ .

الاصطلاح الثالث: إطلاق الحسن على كل ما للفاعل أن يفعله ، فيكون المباح حسنا مع المأمورات ، وفعل الله يكون حسنا على كل حال [١] .

موقف علماء الكلام من الحسن والقبح :

من المسائل التى شغلت الأذهان ، ودرست فى علم الكلام مسألة الحسن والقبح ، وقد أثارها المعتزلة ، وجروا فيها شوطا بعيدا ، ومن المحتم قبل بيان موقف ابن القيم منها أن نشير إلى رأى المعتزلة ثم الأشعرية ، ثم الماتريدية ثم نعقب عليها برأى ابن القيم مع مقارنته بكل من هذه الآراء :

موقف المعتزلة :

أما المعتزلة فيرون أن الحسن والقبح ذاتيان فى الأفعال ، فالصدق والشجاعة والكرم ، والعفة الحسن فيها ذاتى ، والكذب ، والجبن ، والبخل القبح فيها ذاتى بمعنى أن حسنها يرجع إلى صفة فيها وقبحها يرجع إلى صفة فيها . والشرع يأمر بالفعل لما فيه من حسن ، وينهى عنه لما فيه من قبح ، فأمره بالمحافظة على الأنفس والأعراض والأموال لما فى كل منها من حسن ، ونهيه عن القتل والسرقة لما فى كل منها من قبح ، فصفة الحسن ثابتة فى الفعل ، والعقل يستحسن الفعل لصفة الحسن التى فيه ، والشرع يأمر به لهذه الصفة ، وصفة القبح ثابتة فى الفعل القبيح ، والعقل يدرك هذه الصفة ، فيستقبحه ، والشرع ينهى عنه لهذه الصفة ، وقد رتب المعتزلة على هذا أن الإنسان مكلف قبل الشرع بما دل عليه العقل كشكر المنعم ، ومكلف بمكارم الأخلاق ، ولو لم يصل إليه شرع [٢] قال الشهرستانى : وقال أهل العدل : « المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب

---

(١) نفس المرجع ١/٥٦
(٢) ضحى الإسلام ٣/٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ .

قبل ورود السمع ، والحسن والقبيح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح [١] » .
وممن نادى بهذه النظرية من المعتزلة أبو الهذيل العلاف ، فقد أوجب على العقل معرفة الله والإقدام على الحسن والقبيح ، ولو لم يرد بهما شرع قال الشهرستانى معدداً القواعد التى أخذ بها أبو الهذيل : « السابعة قوله فى الفكر قبل ورود السمع إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ، وإن قصر فى المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، ويعلم أيضاً حسن الحسن ، وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور [٢] » .

وقال ابن القيم : « والمعتزلة تقول : قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل » [٣]
وأقوى ما تمسك به المعتزلة من الأدلة على هذه النظرية أن الناس قبل الشرع كانت تتحاكم إلى العقل ، وكانوا يستعينون فى أحكامهم بما فى الأشياء من حسن وقبح ذاتيين ، فإنقاذ الغرق ، وتخليص الهلكى حسن ولو لم يرد به شرع ، والظلم والبخل قبيحان ولو لم يرد بهما شرع [٤] .

---

(١) الملل والنحل ١/٥٣ والمراد بأهل العدل : المعتزلة ومذهبهم قائم على أصول خمسة : « التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد بنوا على التوحيد استحالة رؤية الله ؛ لأنها تقضى الجسمية والجهة وأن الصفات ليست شيئاً غير الذات . وإلا تعدد القدماء ، وأن القرآن مخلوق ؛ لأنهم نفوا صفة الكلام عن الله . والمراد بالعدل أن الله لا يحب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد بل العباد يخلقون أفعالهم بقدرة أودعها الله فيهم ليتم التكليف ، وأن الله لا يأمر إلا بما أراد ، ولا ينهى إلا عما كره . وأما الوعد والوعيد فهو مجازاة المحسن على إحسانه والمسىء على إساءته ، وأما المنزلة بين المنزلتين فهى للفاسق فهو ليس مؤمنا لأنه لم يجمع خصال الخير ، وليس كافراً لأنه يشهد بالله ، أو يقوم بأعمال الخير ، وإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار ، وتكون دركته فوق دركة الكفار . وأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهما واجبان على المؤمنين نشراً لدعوة الإسلام . انظر الانتصار لأبى الحسين الخياط ، ومقالات الإسلاميين للأشعرى ، والملل والنحل للشهرستانى ١ / ٥٥ ، ٥٦ ومروج الذهب للمسعودى ١٩٠ ، ١٩١ ج ٢ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦٥ . (٣) مدارج السالكين ج ١/١٢٧ .

(٤) ضحى الإسلام ٣/٤٨ .

موقف الأشاعرة :

أما الأشاعرة فيرون أن الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله ، فالحسن يتبع أمر الشرع والقبح يتبع نهيه ، فهم ينفون الحسن والقبح الذاتيين ، والأفعال حسنة لأمر الله بها وقبيحة لنهيه عنها ، وهذا الأمر والنهى يثبتان الحسن والقبح فى الأفعال أما المعتزلة فيرون أن الأمر والنهى يخبر عن الحسن والقبح ولا يثبت واحدة منهما [1] .

قال صاحب فواتح الرحموت فى شرحه مسلم الثبوت :

« (فعند الأشاعرة) التابعين للشيخ أبى الحسن الأشعرى المعدودين من جملة أهل السنة أيضاً (شرعى أى يجعله) إياه متصفاً بهما (فقط) لا غير من غير حكمة وصلوح للفعل (فما أمر به) الشارع (حسن ، وما نهى عنه قبيح ؛ ولو انعكس الأمر) أى أمر الشارع (لانعكس الأمر) أى أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسناً قبيحاً وبالعكس [2] » .

قال ابن القيم : « فالنفاة يقولون : ليست فى ذاتها قبيحة وقبحها والعقاب عليها إنما ينشآن بالشرع [3] » وقد أبطل الأشعرية ما تمسك به المعتزلة من استحسان واستقباح قبل الشرع بأن كلا من الاستحسان والاستقباح يرجع إلى شرائع سابقة أو عادات مألوفة ، فلو خلق إنسان كامل العقل تام الفطرة دون أن يتخلق بأخلاق قوم ويتأدب بآداب الأبوين ، ولا تربى تربية الشرع ، ولا تعلم من معلم ، ثم عرض عليه أمران : أحدهما : أن الاثنين أكبر من الواحد ، والثانى : أن الكذب قبيح لم يتوقف فى الأول ، وتوقف فى الثانى ،

---

(١) نفس المرجع ص ٤٩ .

(٢) فواتح الرحموت جـ ١/ ٢٥ والمراد بجعله إياه « أى يجعل الله الفعل متصفا بالحسن والقبح » .

(٣) مدراج السالكين جـ ١ / ١٢٧ الطبعة الأولى بمطبعة المنار سنة ١٣٣١ .

وهذا يدل على أن الاستحسان والاستقباح يرجعان إلى عادات الناس من تسمية ما ينفعهم حسناً وما يضرهم قبيحاً [١] » .

موقف الماتريدية :

أما الماتريدية فيرون أن الحسن والقبح عقليان أى يدرك العقل حسن الحسن وقبح القبيح ، وهم فى هذا يتفقون مع المعتزلة ، ويخالفون الأشعرية النفاة للحسن والقبح الذاتيين ، ويخالفون المعتزلة فى قولهم بتوقف الثواب والعقاب على الشرع ، إذ المعتزلة يقولون : « إن الثواب والعقاب عقليان يجبان بالعقل قبل ورود الشرع » .

قال صاحب فواتح الرحموت : « (وعندنا) معشر الماتريدية والصوفية ، الكرام من أهل السنة معظم والجماعة (وعند المعتزلة عقلى أى لا يتوقف على الشرع ، لكن عندنا) من متأخرى الماتريدية (لا يستلزم) هذا الحسن والقبح (حكما من الله سبحانه) فى العبد ، بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذى لا يرجح المرجوح) ، فالحاكم هو الله تعالى ، والكاشف هو الشرع (فما لم يحكم) الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الخطاب (ليس هناك حكم) أصلا ، فلا يعاقب بترك الأحكام فى زمان الفترة (ومن ها هنا اشترطنا بلوغ الدعوة فى) تعلق (التكليف) فالكافر الذى لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالإيمان أيضاً ، ولا يؤاخذ بكفره فى الآخرة [٢] » .

فهذا يفيد أن الحسن والقبح عندهم عقليان ، وأن الثواب والعقاب شرعيان ، وهذا ما يراه ابن القيم كما يظهر فيما يأتى :

---

(١) ضحى الإسلام ٣/٤٩ ، ٥٠ .

(٢) فواتح الرحموت على مسلم الثبوت ١/٢٥ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميريه سنة ١٣٢٢ هـ .

موقف ابن القيم

أما ابن القيم فلم يرض عن مسلك المعتزلة ، لأنهم رتبوا الثواب والعقاب على الحسن والقبح عقلا ، ولم يرتبوه على أمر الشرع ، ونهيه ، ولم يرض عن مسلك الأشعرية النافين للحسن والقبح العقليين ، فلم يعجبه ترتب الثواب والعقاب على الحسن والقبح العقليين ، كما لم يعجبه نفى الحسن والقبح عن طريق العقل ، وهو ما ذهب إليه الأشعرية ، وقد أبطل هذا الاتجاه فى كتبه (مفتاح دار السعادة) و (مدارج السالكين) و (شفاء العليل) و (تحفة النازلين بجوار رب العالمين) وقد تحاشى النقص الذى وجد فى كل من الاتجاهين وكان رأيه يعتمد على أمرين :

أولا : الحسن والقبح فى الأفعال عقليان يدركهما العقل ، والله فطر عباده على استحسان الصدق ، والعدل ، والعفة ، والإحسان ، ومقابلة النعم بالشكر وفطرهم على استقباح أضدادها ، وبذا سلم من الطعن الذى وجه إلى الأشعرية .

ثانيا : الثواب والعقاب شرعيان يتوقفان على أمر الشارع ، ونهيه ، ولا يجبان عن طريق العقل كما ذهب المعتزلة .

قال ابن القيم : « والحق الذى لا يجد التناقض إليه السبيل أن الأفعال فى نفسها حسنة وقبيحة كما أنها نافعة وضارة ، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهى ، وقبل ورود الأمر والنهى لا يكون العمل القبيح موجبا للعقاب مع قبحه فى نفسه ، بل هو فى غاية القبح ، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل ، فالسجود للشيطان والأوثان ، والكذب ، والزنى ، والظلم والفواحش كلها قبيحة فى ذاتها ، والعقاب عليها مشروط بالشرع [1] » .

---

(١) مدارج السالكين ١/١٢٧ .

وقال : « فإن الله سبحانه إنما أقام الحجة على العباد برسله قال تعالى : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » فهذا صريح بأن الحجة إنما قامت بالرسل وأنه بعد مجيئهم لا يكون للناس على الله حجة ، وهذا يدل على أنه لا يعذبهم قبل مجىء الرسل إليهم ؛ لأن الحجة حينئذ لم تقم عليهم ، فالصواب فى المسألة إثبات الحسن والقبح عقلا ونفى التعذيب على ذلك إلا بعد بعثة الرسل ، فالحسن العقلى لا يستلزم الثواب وإنما يستلزمه اتباع المرسلين ، والقبح العقلى لا يستلزم التعذيب وإنما تستلزمه مخالفة المرسلين [1] »

من هذا نرى أن ابن القيم يتفق مع الماتريدية فالثواب والعقاب عندهم شرعى كما هما عند ابن القيم .

أدلته على مذهبه :

ولم يفت ابن القيم أن يستدل على مذهبه فى مسألة الحسن والقبح ، وقد اتخذ من القرآن مادة للتدليل على شطرى دعواه قال : « وقد دل القرآن على أنه لا يعاقب إلا بإرسال الرسل ، وأن الفعل فى نفسه حسن وقبيح ، ونحن نبين دلالته على الأمرين : أما الأول ففى قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، وفى قوله تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ، وفى قوله تعالى : « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا : بلى قد جاءنا نذير ، فكذبنا ، وقلنا : ما نزل الله من شىء » ، فلن يسألوهم عن مخالفتهم للعقل ، بل للنذر ، وبذلك دخلوا النار ، وقال تعالى : « يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم

(١) مفتاح دار السعادة ٢/٤٢ .

آيات ربكم ، وينذرونكم لقاء يومكم هذا» ، ثم قال فى الأنعام بعدها : «ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون » ، وعلى أحد القولين وهو أن يكون المعنى لم يهلكهم بظلمهم قبل إرسال الرسل ، فتكون الآية دالة على الأصلين : أن أفعالهم وشركهم ظلم قبيح قبل البعثة ، وأنه لا يعاقبهم عليه إلا بعد الإرسال ، وتكون هذه الآية فى دلالتها على الأمرين نظير الآية التى فى القصص : « ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ، فيقولوا : ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك ، ونكون من المؤمنين » فهذا يدل على أن ما قدمت أيديهم سبب لنزول المصيبة بهم ، ولولا قبحه لم يكن سبباً ، لكن امتنع إصابة المصيبة لانتفاء شرطها : وهو عدم مجيء الرسول إليهم ، فقد جاء الرسول انعقد السبب ، ووجد الشرط ، فأصابهم سيئات ما عملوا ، وأما الأمر الثانى وهو دلالته على أن الفعل فى نفسه حسن وقبيح فكثير جداً كقوله تعالى : « وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ، قل : إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون قل أمر ربى بالقسط إلى قوله تعالى : « قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق ، وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » ، فأخبر سبحانه أن فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وأمره بأخذ الزينة .

وقال تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق» دل على أنه طيب قبل التحريم وأن وصف الطيب فيه مانع من تحريمه ، فتحريمه مناف للحكمة ... فالظلم ظلم فى نفسه قبل النهى وبعده ، والقبيح قبيح فى نفسه قبل النهى وبعده . والفاحشة كذلك ، وكذلك الشرك ، لا أن هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك ، نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا إلى قبحها فكان

قبحها فى ذاتها ، وازدادت قبحاً عند العقل بنهى الرب تعالى عنها ، وذمه لها ، وإخباره ببغضها وبغض فاعلها ، كما أن العدل ، والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن فى نفسه ، وازداد حسناً إلى حسنه بأمر الرب به ، وثنائه على فاعله ، وإخباره بمحبته ذلك ومحبته فاعليه ، بل من أعلام نبوة محمد ﷺ أنه يأمرهم بالمعروف ، وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ، ويحرم عليهم الخبائث ؛ ولهذا قيل لأحد الأعراب وقد أسلم لما عرف دعوته ﷺ : « عن أى شىء أسلمت ؟ وما رأيت منه مما دلك على أنه رسول الله ؟ قال: ماأمر بشىء فقال العقل : ليته نهى عنه ، ولا نهى عن شىء فقال العقل : ليته أمر به ، ولا أحل شيئاً فقال العقل : ليته حرمه ، ولا حرم شيئاً فقال العقل : ليته أباحه » .

فانظر إلى هذا الأعرابى ، وصحة عقله ، وفطرته ، وقوة إيمانه ، واستدلاله على صحة دعوته بمطابقة أمره لكل ما هو حسن فى العقل ، ومطابقة نهيه لما هو قبيح فى العقل ، وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ، ولو كانت جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الأمر والنهى والإباحة والتحريم به لم يحسن منه هذا الجواب ، ولكان بمنزلة أن يقول : « وجدته يأمر ، وينهى ويبيح ، ويحرم وأى دليل فى هذا ؟ » .

كذلك قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى »[1] .

تعقيب :

يبدو مما تقدم أن ما ذهب إليه ابن القيم يوافق تماماً ماذهب إليه الماتريدية فهو ليس بدعا فى هذا الرأى كما يبدو ، وأنه قد سلم مما يمكن أن يتوجه إلى المعتزلة

---

(١) مدارج السالكين ١/١٢٧ : ١٢٩ .

والأشعرية من طعن فمذهبه جمع بين الحسن من كل منهما فكان مذهباً وسطاً يخرج من بين فرث ودم لبنا كما قال هو عنه ، وبيان ذلك أن المعتزلة أعطوا العقل سلطة واسعة النطاق بتوهم بتوقف الثواب والعقاب عقلا على الحسن والقبح العقليين غافلين عن الحدود التي يجب أن يقف العقل عندها، فإذا جاز له أن يحكم بالحسن والقبح فلا يجوز له أن يتجاوز هذه الدائرة ، فيحكم بالثواب والعقاب فإنها جزاء من الله للعبد على عمله ، وما كان بين الله والعباد لا يجوز للعقل التدخل فيه ، وإن وقع المعتزلة في هذا الخطأ فقد وقع الأشعرية فيما لا يقل عنه ، وذلك أنهم اعتبروا الحسن والقبح والثواب والعقاب شرعيين فأصابوا في الشطر الثاني ، وأخطأوا في الشطر الأول ، وذلك أنهم بهذا أهملوا العقل إهمالا تاما إذ حرموه من الحكم على الأشياء بالحسن والقبح ، وهذا يخالف ما نحسه في نفوسنا من التفرقة بين الحسن والقبيح دون توقف على أحكام الشرع ، ومن يرجع إلى تاريخ الأمة العربية يجد أنهم كانوا يستحسنون الشجاعة ، والكرم ، وحماية المستجير ، والدفاع عن العشيرة بمحض عقولهم قبل أن يأتي الرسول إليهم .

وبعد هذا العرض الموجز نرى أن مذهب ابن القيم — دون تحيز — قد سلم من الطعن فقد أعطى العقل حقه ، ولكنه أوقفه عند حده ، إذ لم يعتبره أهلا للحكم بالثواب والعقاب وإنما مرد ذلك إلى الشرع .

الفصل الثانى

ابن القيم والتصوف

درس ابن القيم فيما درس التصوف ، وترك من المؤلفات الصوفية ما يدل على مبلغ علمه بالتصوف ، وما يكشف النقاب عن موقفه من التصوف ، ولبيان موقفه منه سأحاول دراسة بعض المسائل التى تهدينا إلى ما نحن بصدده ، وترشدنا إلى مبلغ أثره فى التصوف ، وإليك البيان :

أولا : المصادر التى استمد منها ابن القيم علم التصوف :

أولها : القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وآثار الصحابة .

ثانيها : ما نقله أو عرفه عن ابن تيمية ، ويظهر هذا فيما يأتى :

(ا) — ضرب المثل بخشوعه وذله .

(ب) الائتناس برأيه فى بعث السرور على العمل .

(حـ) الائتناس برأيه فى تقسيم الصبر .

تعقيب

ثالثها : ما عرفه عن السابقين من الصوفية ، ويظهر هذا فيما يأتى :

الائتناس بأقوالهم فى المراقبة ، والصبر والزهد ، واتباع الشريعة وعدم سقوط التكليف .

تعقيب

أولا : المصادر التى استمد منها ابن القيم علم التصوف :

استمد ابن القيم علم التصوف من ثلاثة مصادر :

أولها : القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وما أثر عن الصحابة من أقوال

وأفعال تدعو إلى الزهد فى الدنيا، والترغيب فى الآخرة، ومن يقرأ كتبه (مدارج السالكين)، (وروضة المحبين)، (وإغاثة اللهفان) يجدها غاصة بالآيات، والأحاديث، وأقوال الصحابة التى يستدل بها ابن القيم على ما يتناوله بالبحث.

ثانيها : ما سمعه من شيخه ابن تيمية وقد ظهر أثر شيخه فيه أمور منها :

(ا) اعتد ابن القيم بتصوف شيخه، فكان يضرب المثل بخشوعه وذله.

قال ابن القيم : « والمعصوم من عصمه الله، فلا شىء أنفع للصادق من التحقق بالمسكنة، والفاقة، والذل، وأنه لا شىء، ولقد شاهدت من شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه من ذلك أمراً لم أشاهده من غيره، وكان يقول كثيراً : « مالى شىء، ولا منى شىء، ولا فى شىء » وكان كثيراً ما يتمثل بهذا البيت :

أنا المكدى وابن المكدى وهكذا كان أبى وجدى[1]

وبعث إلى فى آخر عمره قاعدة فى التفسير بخطه، وعلى ظهرها أبيات بخطه من نظمه :

أنا الفقير إلى رب البريات أنا المسكين فى مجموع حالاتى
أنا الظلوم لنفسى وهى ظالمتى والخير إن يأتنا من عنده يأتى
لا أستطيع لنفسى جلب منفعة ولا عن النفس دفع لى المضرات

* * *

إلى أن قال :

والفقر لى وصف ذات لازم أبداً ولا شريك أنا فى بعض ذرات

(١) أكدى : بخل، أو قل خيره. أو قل عطاءه. القاموس المحيط ٤/٣٨٢ فالمعنى، أنه قليل الخير فقير مسكين، وكان أبوه وجده كذلك.

ولا ظهير له كى يستعين به كما يكون لأرباب الولايات
وهذه الحال حال الخلق أجمعهم وكلهم عنده عبد له آتى
فمن بغى مطلباً من غير خالقه فهو الجهول الظلوم المشرك العاتى
والحمد لله ملء الكون أجمعه ما كان منه وما من بعده يأتى[1]

ولم يكتف بما شاهده على شيخه من الزهد، بل استدل بأقواله فى الزهد، واعتبرها أحسن ما قيل فى الزهد قال : « سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه يقول : « الزهد ترك مالا ينفع فى الآخرة ، والورع ترك ما تخاف ضرره فى الآخرة ، وهذه العبارة من أحسن ما قيل فى الزهد والورع وأجمعها »[2].

(ب) حين تحدث ابن القيم عن السرور الذى يحصل للمرء نتيجة القرب من الله ، وبين أن السرور يبعث على العمل لم يفته أن يستدل على ذلك بأحاديث عن الرسول وعقبها بما أثر عن شيخه ابن تيمية فى ذلك وإليك ما ورد عن ابن القيم فى ذلك : «فإن سرور القلب من الله وفرحه وقرة العين به لا يشبهه شىء من نعيم الدنيا البتة ، وليس له نظير يقاس به ، ولا ريب أن هذا السرور يبعثه على دوام السير إلى الله عز وجل ، وبذل الجهد فى طلبه وابتغاء مرضاته ، وقد ذكر النبى ﷺ ذوق طعم الإيمان ، ووجد حلاوته ، فذكر الذوق والوجد ، وعلقه بالإيمان ، فقال : « ذاق طعم الإيمان من رضى بالله رباً ، وبالإسلام دينا ، وبمحمد رسولا » وقال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا الله ، ومن يكره أن يعود فى الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى فى النار » .

---

(١) مدارج السالكين ١/٢٩٦ ، ٢٩٧ مطبعة المنار .
(٢) مدارج السالكين ٢ — ٥ .

وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه يقول: «إذا لم تجد للعمل حلاوة فى قلبك، وانشراحاً فاتهمه، فإن الرب تعالى شكور يعنى أنه لابد أن يثيب العامل على عمله فى الدنيا من حلاوة يجدها فى قلبه، وقوة، وانشراح، وقرة عين، فحيث لم يجد ذلك فعمله مدخول، والقصد أن السرور بالله وقربه، وقرة العين به تبعث على الازدياد من طاعته، وتحث على السير إليه[1]».

(حـ) حرص ابن القيم على الاستئناس بكلام شيخه، ومن هذا أنه قسم الصبر إلى ثلاثة أنواع: صبر على الطاعة، وصبر على المعصية، وصبر على الامتحان والبلاء. واعتبر الأولين كسبيين، والأخير غير كسبي ليخلص من هذا إلى تفضيلهما عليه، ثم عقب كلامه بذكر ما ورد عن شيخه فقال: «سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه» يقول: «كان صبر يوسف عن مطاوعة امرأة العزيز فى شأنها أكمل من صبره على إلقاء إخوته له فى الجب، وبيعه، وتفريقهم بينه وبين أبيه، فإن هذه أمور جرت عليه بغير اختياره لا كسب له فيها، ليس للعبد فيها حيلة غير الصبر، وأما صبره عن المعصية فصبر اختيار ورضاء ومحاربة للنفس، ولاسيما مع الأسباب التى تقوى معها دواعى الموافقة فإنه كان شابا، وغريبا، ومملوكا، والمرأة جميلة، ذات منصب، وسيدة له، وقد غاب الرقيب، وهى الداعية له، وقد توعدته بالسجن والصغار. ومع هذه الدواعى كلها صبر اختيارا وإيثارا لما عند الله، وأين هذا من صبره فى الجب على ما ليس من كسبه؟ وكان يقول: «الصبر على أداء الطاعات أكمل من الصبر على اجتناب المحرمات وأفضل، فإن مصلحة فعل الطاعة أحب إلى الشارع من مصلحة ترك المعصية، ومفسدة عدم الطاعة أبغض إليه وأكره

---

(١) مدارج السالكين ٢/٣٦.

من مفسدة وجود المعصية[1] » وهذا تقسيم الصبر باعتبار مايتعلق به .

تعقيب :

يظهر من هذه النصوص مدى تأثره بما عرفه عن شيخه فى التصوف ، وليس نقله عن شيخه بدعا ولا أمرا منكرا ، فهو شيخه الذى أثار الكثير من الحساد والناقمين ، ولاقى الكثير من عنتهم ، وشاركه ابن القيم فيما لاقى من عنت وجهد ، وحمله الراية بعد وفاته ، فكان عليها أمينا لم تلن قناته ، بل أوفى على الغاية ، وكان أهلا للأمانة التى حملها ، وإن تأثر التلميذ بأستاذه مبدأ مقرر فى علم النفس والتربية درسه رجال التربية تحت عنوان : ميل النشء إلى اتخاذ مثل أعلى يحتذونه ، ويسيرون على نهجه . وأول إنسان تتطلع نفس التلميذ إلى محاكاته أستاذه الذى يعجب به ، فيقتدى به ، وينهج منهجه ، ولهذا يحق لنا أن نعتبر ماسمعه عن شيخه ، وما شاهده عليه ، وما نقل إليه مصدرا من مصادر تصوفه ومعرفته بالتصوف .

ثالثها : ما عرفه عن السابقين من الصوفية : — من مصادر معرفة ابن القيم بالتصوف ما عرفه عن الصوفية السابقين كالجنيد وذى النون وسفيان الثورى والبسطامى وغيرهم ممن نجد أقوالهم مبثوثة فى كتابه يستدل بها على ما يقول . وأرى من الحتم أن أعرض بعض مانقله عن هؤلاء ليتبين مقدار اعتماده عليهم ، فهو حين تكلم عن المراقبة بدأ يذكر الآيات المتصلة بها ، ثم ذكر عقبها كلام العارفين ، فقال :

قال الجنيد : « من تحقق فى المراقبة خاف على فوات لحظة من ربه لا غير » ، وقال ذو النون : « علامة المراقبة إيثار ما أنزل الله ، وتعظيم ماعظم الله ،

---

(١) مدارج السالكين ٢ — ٨٧ ، ٨٨ .

وتصغير ماصغر الله (١) » ومن ذلك استدلاله على الأخذ بالكتاب والسنة وذم من يسقط التكليف من الصوفية بقول الجنيد فقال : « قال سيد الطائفة الجنيد ابن محمد رضى الله عنه لما قيل له : « أهل المعرفة يصلون إلى ترك الحركات من باب السير والتقرب إلى الله » فقال الجنيد : « إن هذا كلام قوم تكلموا بإسقاط الأعمال عن الجوارح ، وهو عندى عظيمة ، والذى يزنى ، ويسرق أحسن حالا من الذى يقول هذا ، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله ، وإليه رجعوا ، فيها ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بى دونها ، وقال : « الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم » وقال : « من لم يحفظ القرآن ، ويكتب الحديث لا يقتدى به فى طريقنا هذا لأن طريقنا وعلمنا مقيد بالكتاب والسنة » وقال : « علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٢) ومن ذلك أنه قسم الصبر إلى ثلاثة أنواع : « صبر بالله وهو الاستعانة بالله على الصبر قال تعالى : « واصبر وما صبرك إلا بالله » وصبر لله ، وهو إذا كان الباعث له على الصبر محبة الله والتقرب منه ، وصبر مع الله : وهو التزام أوامره ونواهيه ورأى أن الأخير أشد أنواع الصبر ، واستدل على شدته بأقوال العارفين : فقال : قال الجنيد : « المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمن ، وهجران الخلق فى جنب الله شديد ، والمسير من النفس إلى الله صعب شديد ، والصبر مع الله أشد » .

قال ذو النون المصرى : « الصبر التباعد من المخالفات ، والسكون عند تجرع غصص البلية ، وإظهار الغنى مع حلول الفقر بساحات المعيشة » .

وقال الخواص : « هو الثبات على أحكام الكتاب والسنة (٣) » .

---

(١) مدارج السالكين ٢ / ٣٥ .
(٢) مدارج السالكين ٢/٥٥ .
(٣) مدارج السالكين ٢/٨٨ .

وهذا التقسيم للصبر بحسب ما يعين على الصبر ، أو يبعث عليه .

وحين تعرض لمنزلة الزهد ذكر الآية الدالة على الزهد فى الدنيا ، وعقبها بذكر ما أثر عن الصوفية فى الزهد فقال : « قال سفيان الثورى : « الزهد فى الدنيا قصر الأمل ليس بأكل الغليظ ولا لبس العباء . وقال الجنيد : « سمعت سريا يقول : « إن الله عز وجل سلب الدنيا عن أوليائه ، وحماها عن أصفيائه ، وأخرجها من قلوب أهل وداده ، لأنه لم يرضها لهم وقال الزاهد فى قوله تعالى : « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ، ولا تفرحوا بما آتاكم ، والله لا يحب كل مختال فخور » فالزاهد لا يفرح من الدنيا بموجود ، ولا يأسف منها على مفقود .

وسئل الإمام أحمد عن الرجل يكون معه ألف دينار : « هل يكون زاهدا ؟ فقال : نعم على شريطة ألا يفرح إذا زادت ، ولا يحزن إذا نقصت . وقال رجل ليحيى بن معاذ : « متى أدخل حانوت التوكل ، وألبس رداء الزاهدين ، وأقعد معهم ؟ فقال : إذا صرت من رياضتك لنفسك إلى حد لو قطع الله الرزق عنك ثلاثة أيام لم تضعف نفسك ، فأما مالم تبلغ إلى هذه الدرجة فجلوسك على بساط الزاهدين جهل ، ثم لا آمن عليك أن تفتضح » .

وقد قال الإمام أحمد بن حنبل : « الزهد على ثلاثة أوجه : « ترك الحرام وهو زهد العوام ، والثانى ترك الفضول من الحلال ، وهو زهد الخواص ، والثالث ترك ما يشغل عن الله وهو زهد العارفين [1] » . وقد استدل بأقوال الصوفية على وجوب اتباع الشريعة ، وعدم الأخذ بقول من يرى سقوط التكليف ، فقال : « وقال ابو يزيد البسطامى : « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع فى الهواء ، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه

---

(١) مدارج السالكين ٢/٥ ، ٦

عند الأمر والنهى ، وحفظ الحدود والشريعة . وقال عبد الله الخياط : « الناس قبل رسول الله ﷺ كانوا مع مايقع فى قلوبهم ، فجاء النبى ﷺ ، فردهم من القلب إلى الدين والشريعة . » .

وقال القشيرى : « سمعت أبا على الدقاق يقول : « رئى فى يد الجنيد سبحة فقيل له : أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة ؟ فقال : « طريق وصلت به إلى ربى تبارك وتعالى لا أفارقه أبداً » فكان الجنيد يجىء كل يوم إلى السوق ، فيفتح باب حانوته فيدخله ، ويسبل الستر ، ويصلى أربعمائة ركعة ، ثم يرجع إلى بيته .

ودخل عليه ابن عطاء وهو فى النزع ، فسلم عليه ، فلم يرد عليه ، ثم رد عليه بعد ساعة ، فقال : « اعذرنى ، فإنى كنت فى وردى » ثم حول وجهه إلى القبلة ، وكبر . ومات رحمه الله .

وقال أبو بكر العطوى : « كنت عند الجنيد حين مات ، فختم القرآن ، ثم ابتدأ فى ختمة أخرى ، فقرأ من البقرة سبعين آية ، ثم مات . وقال محمد بن إبراهيم : « رأيت الجنيد فى النوم ، فقلت : ما فعل الله بك ، فقال : طاحت تلك الإشارات ، وغابت تلك العبارات ، وفنيت تلك العلوم ، ونفدت تلك الرسوم ، وما نفعنا إلا ركعات كنا نركعها فى الأسحار » .

قال ابن القيم بعد سرد هذه النصوص : « ولا تصغ إلى قول ملحد قاطع للطريق فى قالب عارف يقول : « إن منزلة القرب تنقل العبد من الأعمال الظاهرة إلى الأعمال الباطنة ، وتحمل على الاستهانة بالطاعات الظاهرة ، وتريحه من القيام بها » .

تعقيب :

من هذه النصوص يظهر مدى اعتماد ابن القيم على أقوال من سبقه من الصوفية

والاعتداد بآرائهم ، ولهذا لانكون بعيدين عن الصواب إن اعتبرنا ما نقل إليه عن الصوفية السابقين مصدراً من مصادر علمه الصوفى ، وعلى هذا تكون منابع علمه الصوفى ثلاثة : أولها : القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وما أثر عن الصحابة من أقوال مأثورة ، وحكم بالغة .

ثانيها : ما سمعه ، أو شاهده ، أو نقل إليه عن شيخه ابن تيمية .

ثالثها : ما نقل إليه عن الصوفية السابقين .

هذه المنابع الثلاث روت روحا صافية ، ونفساً تطلعت إلى السمو الروحى ، والبعد عن المادة ، وزخارفها ، فكان صاحب هذه النفس صوفياً بالمعنى العملى ، والعلمى معا ، فكان صوفياً فى عمله وعلمه .

ونستنبط كذلك من نقله عن الصوفية السابقين ، والاعتداد بأقوالهم أنه باحث معتدل ينشد الحقيقة ، ويسعى وراءها فإن ظفر بها قبلها على العين والرأس لا يمارى فيها ، ولا يجادل بالباطل ، ولا يعكر علينا ما سنشاهده من ذمه للصوفية ، لأن ذمه لهم لهنات شاهدها على بعضهم ، فهو يحاول تنقية التصوف مما شابه من انحراف كما سأبين ذلك إن شاء الله .

ثانيا : موقف ابن القيم من التصوف :

تمهيد : الصراع بين الفقهاء والصوفية . تتبع هذا الصراع منذ نشأته حتى جاء ابن القيم .

١ — ما عابه على الصوفية وأهمه ما يأتى :

(أ) وحدة الوجود . (ب) القول بسقوط التكليف .

(ج) التفرقة بين الحقيقة والشريعة (د) تحكيم الذوق ، ورفض العلم .

(هـ) التعبد بما لم يشرع الله .

وإليك تفصيل ذلك :

تمهيد :

الصراع بين الفقهاء والصوفية، وتتبعه منذ نشأته حتى جاء ابن القيم :

كانت العلوم تتلقى من الصدور ، ولكن الحضارة أخذت طريقها إلى العرب فكان التدوين من مظاهرها ، وأول ما عنى بتدوينه العلوم الشرعية : « من تفسير ، وحديث ، وفقه ، وعقائد ، وقد ساير الصوفية ركب الحضارة ، فدونوا علومهم ، وبينوا رياضاتهم ، وصوروا حياتهم النفسية وما يختلف على نفس السالك من مقامات ، وأحوال وما يحقق ما تصبو إليه نفوسهم من نقاء القلب وصفاء النفس ، ومنذ عصر التدوين دب الخلاف بين الفقهاء والصوفية ، ويرجع هذا الخلاف إلى أن الفقه علم يبين أحكام الأعمال الظاهرة من عبادات ومعاملات وجنايات وأحوال شخصية وغيرها .

وأما التصوف فهو علم الرياضات النفسية والمواجيد القلبية ، والأعمال الباطنية . نظر الصوفية إلى الفقهاء نظرة فيها تحقير من شأنهم لأنهم أرباب ظواهر ، ونظروا إلى أنفسهم نظرة فيها أنفة وكبرياء لأنهم أرباب البواطن ، ولم يقف الفقهاء مكتوفي الأيدي ، وإنما نظروا إليهم نظرة مقابلة كلها سخط عليهم وتكفير لهم وتجريح لمبادئهم وذلك لأمور أهمها :

١ ـ إمعان الصوفية في الباطن وإسرافهم في التحدث عما في هذا الباطن من ضمير يستلهمونه المعرفة كما يستلهمونه الحكم على الأعمال .

٢ ـ اعتماد الصوفية على المعرفة الحاصلة عن طريق القلب ، وذلك يخالف ما دعا إليه القرآن من المعرفة عن طريق النظر والاستدلال ، وتحكيم الضمير وإعطاؤه سلطة الحكم على الأعمال يخالف الشريعة الإسلامية لأنها تقوّم الناس

بحسب الظاهر لا الباطن، وتثيب المحسن على إحسانه، وتعاقب المسيء على إساءته.

كان من نتيجة هذا الصراع بين الطائفتين أن سيق إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد كل من ذى النون المصرى والحلاج وغيرهما، وقد شهد النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى بداية الصراع بين هاتين الطائفتين وقد استمر الحال على هذا اللون من الصراع بين الطائفتين إلى أن جاء الغزالى (٤٥٠ ـ ٥٠٥) فإذا هو يدعو إلى الدين الصحيح، ويرغب فى التصوف، ويبين أنه الطريق الحق إلى المعرفة اليقينية، والسعادة الحقيقية، وقد استطاع الغزالى بما أوتى من صفاء الروح وجلاء القلب وذكاء العقل وقوة الإيمان أن يهدىء ثورة الفقهاء، ويدعو إلى الدين الصحيح، ويحبب التصوف إلى نفوس أهل السنة فتكاثر عدد المقبلين منهم على طريق الذوق الموصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، وتلقوا هذا التصوف بقبول حسن، وأحلوه محلا رفيعاً إبان القرنين الخامس والسادس للهجرة [١] جاء بعد الغزالى صوفية مزجوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم، وكانت لهم مذاهب فى الاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود. نظر الفقهاء إلى هذا الاتجاه، واعتبروه زندقة وإلحاداً، ولذا شهد القرن السابع للهجرة وما تلاه من القرون حركة متتابعة من الخصومات بين الفقهاء والصوفية.

وكانت مذاهب وحدة الوجود، والحلول، ووحدة الشهود هى المحور الرئيسى الذى دارت حوله هذه الخصومات، وقد حمل لواء الطعن على الصوفية ابن تيمية (٦٦١ هـ ـ ٧٢٨ هـ) فقد جرح ابن عربى وابن الفارض وابن سبعين وعفيف الدين التلمسانى، وأرجع ضلالهم إلى أصلين باطلين:

---

(١) الحياة الروحية فى الإسلام للدكتور محمد مصطفى حلمى ص ١١١ .

أولهما : الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وهذا مذهب القائلين : إن الوجود واحد لا فرق فى ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق ، ومثلهم باليهود والنصارى وغالية الشيعة ، بل اعتبرهم أكثر من هؤلاء لأن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص أما أولئك فيقولون بالحلول العام .

ثانيهما : الاحتجاج بالقدر على فعل المحظور ، والقدر يجب الإيمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ووعده ووعيده (1)

وقد بلغت خصومة ابن تيمية مداها حينما أعلن سنة ٧٢٦ هـ تحريم زيارة الأضرحة والدعاء للأولياء والتوسل بهم ، ومنذ ذلك الحين اشتدت الخصومة بين الفقهاء والصوفية ، واتخذت أشكالا مختلفة على أيدى كثير من الفقهاء ، وأوضح دليل على ذلك ما حدث حول ابن عربى وابن الفارض من خلاف ، فالبعض نسبهما إلى الاتحاد ، والحلول ، ووحدة الوجود ، وطعن فى سلوكهما ، والبعض الآخر نفى هذا عنهما ، وبرأ ساحتهما .

كان ابن تيمية القائد الأول لحركة الطعن التى وجهت فيها سهام التكفير والتشنيع إلى أصحاب الأذواق والمواجيد ، وليس كل من جاء بعده من خصوم الصوفية إلا آخذاً عنه سائراً على نهجه متأثراً بمبادئه كثيراً أو قليلا .

ومن الناعين على الصوفية ابن القيم ، فلم يتوان فى تجريحهم وعرض مآخذهم . وهذا ما نتكلم عنه الآن . وقد لعبت هذه الخصومة بين الطائفتين دوراً هاما فى تاريخ الفكر الإسلامى ، ودفعت كلا من الفقهاء والصوفية إلى التفكير العميق فى تأييد مذهبهم وبيان وجهة نظرهم ودحض مذهب الآخرين وما كتاب « تلبيس إبليس » لابن الجوزى ، وما كتبه ابن تيمية وابن القيم فى الطعن على

---

(1) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٢ .

الصوفية إلا ثمرة من ثمار هذا الصراع ، وهذا يفسر لنا هذا الاتجاه الذى اتبعه الصوفية من الأخذ بالحقيقة دون الشريعة ، ومن ذم العلم وطرحه كما يفسر لنا تمسك الفقهاء بالشريعة والعلم وتصديهم للرد على الصوفية على نحو ما فعل ابن الجوزى ثم ابن تيمية وابن القيم كما سيظهر فيما يأتى :

١ — ما عابه على الصوفية

(أ) وحدة الوجود :

نسبته إلى ابن عربى ، الفرق بينه وبين الحلاج والبسطامى ، مذهب ابن عربى من فصوصه بين ابن عربى والأشاعرة . استنتاج . التشابه بين ابن عربى واسبينوزا . ابن تيمية وابن عربى . ابن القيم ووحدة الوجود — تعقيب : توضيح مذهب ابن عربى ، وحدة الوجود فى الميزان .

نسبته إلى ابن عربى :

عاب ابن القيم على الصوفية أموراً خالفت الشرع ، وأولها القول بوحدة الوجود . وينسب إلى ابن عربى ، وهو محمد بن على بن محمد بن أحمد بن عبدالله الحاتمى من ولد عبد الله بن حاتم أخى عدى بن حاتم ، ويكنى أبا بكر ، ويلقب بمحيى الدين ، ويعرف بالحاتمى وبابن عربى بدون ألف ولام فرقا بينه وبين القاضى أبى بكر ابن العربى[1] ولد سنة ٥٦٨ هـ ، وتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

بينه وبين الحلاج والبسطامى :

وابن عربى هو أول من قال بوحدة الوجود من مفكرى المسلمين ، وما صدر عن أبى يزيد البسطامى من قوله : « سبحانى سبحانى ما أعظم شأنى »

---

(١) جـ ١ ص ١٦٠ ، ١٦١ من التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق للدكتور زكى مبارك ، نفح الطيب جـ ٩ ٢ .

وعن الحلاج من قوله : « أنا الحق » فإنما صدر عنهما فى حال السكر ، ولا يعد هذا مذهباً مؤسساً على قواعد ، أما مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود فهو مؤسس على قواعد بنى عليها نظريته ، وإلى جانب هذا فهناك فرق بين وحدة الوجود كما يراها ابن عربى وبين ما ذهب إليه البسطامى والحلاج ، لأن ماصدر عن البسطامى والحلاج يعتبر قولا بالحلول أى حلول اللاهوت فى الناسوت أما مذهب ابن عربى فهو القول بوحدة الوجود بمعنى أن الوجود واحد وهو وجود الله ، وما سواه من المخلوقات فهو صورة له ، فمذهبه واحدى أما مذهبهما فهو ليس واحديا بل أثنينيا ، لأنه يقول بوجود اثنين : اللاهوت والناسوت ، والأول يحل فى الثانى .

ولا أريد أن أتجنى على ابن عربى بتصوير مذهبه كما صوره خصومه دون الوقوف على ما ورد عنه من نصوص توضح مذهبه ، وإليك نصوصا مأخوذة من كتاب (فصوص الحكم) لابن عربى قال ابن عربى :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ⁂ وليس خلقا بذاك الوجه فاذكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ⁂ وليس يدريه إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة ⁂ وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر[1]

فالوجود حقيقة واحدة إن نظرنا إليه من وجه قلنا : إنه خلق ، وإن نظرنا إليه من وجه آخر قلنا : إنه حق ، فالحقيقة الواحدة ، وتظهر فى صور كثيرة ، والعالم فى نظره ، كالظل لله فيقول : « اعلم أن المقول عليه : « سوى الحق » أو يسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص »[2] .

---

(١) ٧٩ فصوص الحكم . دار إحياء الكتب العربية سنة ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .
(٢) ١٠١ نفس المرجع .

مذهب ابن عربي من فصوصه .

ولو ذهبنا نتتبع ما كتبه ابن عربي فى كتابه فصوص الحكم لوجدناه يعبر عن مذهبه بأساليب متعددة تختلف فى الصورة ، وتتفق فى الجوهر وقد وقفت على نص لابن عربي يوضح مذهبه توضيحا تاما ، إذ نفى فيه وجود العالم واعتبره وهماً لا وجود له ، واعتبر الوجود الحق هو وجود الله قال : « وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى ، وهذا معنى الخيال : أى خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق ، وليس كذلك فى نفس الأمر ، ألا تراه فى الحس متصلا بالشخص الذى امتد عنه ، ويستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال ، لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته [1] ، فالوجود كله خيال فى خيال ، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه [2] » .

بين ابن عربي والأشاعرة :

ويبدو للباحث أن مذهب ابن عربي مستمد من مذهب الأشاعرة فى الجوهر والأعراض مع شيء من التصرف ، وبيان ذلك أن ما يسميه ابن عربي الذات الإلهية أو العين الواحدة يقابل الجوهر عند الأشاعرة ، وما يسميه المجالى المختلفة التى تظهر فيها هذه الذات يقابل الأعراض والأحوال عندهم ، وما يسميه « الخلق الجديد » أى ظهور الذات الإلهية فى صور الموجودات المختلفة فى كل لحظة فى ثوب جديد يقابل اختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها [3] .

فالأشاعرة يرون أن العالم مؤلف من جوهر وأعراض ، وهذه الأعراض فى

---

(١) ١٠٣ فصوص الحكم .
(٢) نفس المرجع ١٠٤ .
(٣) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول (تعليق بالهامش للدكتور أبو العلا عفيفى) .

تغير مستمر بحيث لا يبقى عرض واحد فى جوهر آنين ، ومذهبهم هذا بعيد عن القول بوحدة الوجود لأنهم يثبتون إلهاً خالقاً إلى جانب الجواهر والأعراض، ولكن ابن عربى تصرف فى هذا المذهب بعض التصرف فآل إلى ما ذهب إليه من وحدة الوجود ، وذلك لأنه أحل « الحق » محل جوهر الأشاعرة ، فاستقامت له نظريته ، وأصبحت نظرية واحدية بعد أن كانت ثنائية ، وأصبح الوجود منحصراً فى الجوهر الواحد (الذات فى اصطلاحه) ، والأعراض التى تختلف عليه (الصور الوجودية فى مذهبه) [1] .

والأشاعرة مخطئون فى نظر ابن عربى ، وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل فى كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين [2] .

فهم مخطئون لأنهم لم يدركوا أن العالم جملة من الأعراض والظواهر يقومها جوهر واحد هو الذات الإلهية ، بل افترضوا وجود جوهر أوجواهر إلى جانب هذه الذات حيث لا وجود لهذه الجواهر .

استنتاج :

ويظهر مما تقدم شيئان : ــ

١ ــ مذهب ابن عربى مستمد من مذهب الأشاعرة مع شىء من التصرف وهو إحلال الذات الإلهية عند ابن عربى محل الجوهر عند الأشاعرة .

٢ ــ يفترق المذهبان فى أن الأشاعرة يقولون بوجود خالق للعالم . أما ابن عربى فلا يقول بوجود خالق للعالم بل العالم صورة لله والعالم وهم لاوجود له.

التشابه بين ابن عربى واسبينوزا :

ومذهب ابن عربى يشبه مذهب الفيلسوف (اسبينوزا) القائل بوحدة

---

(١) ١٥٢ جـ ٢ فصوص الحكم تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفى .

(٢) ١٢٥ فصوص الحكم .

الوجود وأن كل موجود إنما يوجد فى الله ولا شىء يوجد أو يدرك بغير الله قال « إنه يوجد أو يدرك جوهر آخر دون الله الذى هو شىء يوجد فى ذاته ، وأما الأعراض أو المظاهر المتغيرة فلا يمكن أن توجد إلا فى جوهر ، ولهذا لم يكن هناك جوهر آخر خارج عن الجوهر الإلهى »[1] .

ابن تيمية وابن عربى :

يسبق ابن عربى ابن تيمية فى الزمن فابن عربى توفى سنة ٦٣٨ ه ، وابن تيمية ولد سنة ٦٦١ ه .

ومع ذلك فقد تصدى ابن تيمية لمذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، وانتقده إنتقاداً مراً فى رسائله المتعددة ، فتراه فى الجزئين الأول والرابع من مجموعة الرسائل والمسائل ينتقده ، ويبين ما فيه من زيف وباطل ، كذلك ألف رسالة « الرد الأقوم على ما فى كتاب فصوص الحكم » ضمن مجموعة وقد صدر هذه الرسالة بقوله : ما تضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكله من الكلام فإنه كفر باطناً وظاهراً ، وباطنه أقبح من ظاهره ، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة وأهل الحلول وأهل الاتحاد ، وهم يسمون أنفسهم المحققين .

وهؤلاء نوعان : نوع يقول بذلك مطلقاً ، كما هو مذهب صاحب الفصوص ابن عربى وأمثاله ، مثل ابن سبعين ، وابن الفارض ، والقونوى ، والششترى ، والتلمسانى وأمثالهم ممن يقول : « إن الوجود واحد ، ويقولون : « إن وجود المخلوق هو وجود الخالق لايثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر ، بل يقولون : «الخالق هو المخلوق ، والمخلوق هو الخالق » .

ويقولون : « إن وجود الأصنام هو وجود الله وإن عباد الأصنام ماعبدوا

---

(١) ابن الفارض والحب الالهى ٢٤٤ الطبعة الأولى لجنة التأليف والترجمة والنشر للدكتور محمد مصطفى حلمى .

شيئاً إلا الله ويقولون : « إن الحق يوصف بجميع ما يوصف به المخلوق من صفات النقص والذم » .

ويقولون : « إن عباد العجل ماعبدوا إلا الله ، وإن موسى أنكر على هارون لكون هارون أنكر عليهم عبادة العجل ؛ وإن موسى كان يزعمهم من العارفين الذين يرون الحق فى كل شىء ، بل يرونه عين كل شىء ، وإن كان فرعون كان صادقاً فى قوله : (أنا ربكم الأعلى) ، بل هو عين الحق ونحو ذلك مما يقوله صاحب الفصوص [1] .

وأما النوع الثانى فهو قول من يقول بالحلول والاتحاد فى معين « كالنصارى » الذين قالوا بذلك فى المسيح عيسى ، والغالية الذين يقولون بذلك فى على بن أبى طالب وطائفة من أهل بيته ، والحاكمية الذين يقولون بذلك فى الحاكم ، والحلاجية الذين يقولون بذلك فى الحلاج ، واليونسية الذين يقولون بذلك فى يونس ، وأمثال هؤلاء ممن يقول بإلهية بعض البشر ، وبالحلول والاتحاد فيه ، ولا يجعل ذلك مطلقاً فى كل شىء [2] .

وقد ساط ابن تيمية الأضواء على مذهب ابن عربى ، وكشف النقاب عن الأصول التى اعتمد عليها ، وناقشه فيها فتم له دحض مذهبه ، وبيان ذلك أن مذهب ابن عربى يقوم على أصلين هما :

١ ــ المعدوم شىء ثابت فى العدم .

٢ ــ وجود الأعيان نفس وجود الحق .

أما الأصل الأول فقد نشأ عند ابن عربى من علم الله الأشياء قبل إيجادها ،

---

(١) ٤١ ، ٤٢ مجموعة رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية الطبعة الأولى سنة ١٣٦٨ هـ ، سنة ١٩٤٩ م بمطبعة السنة المحمدية .

(٢) نفس المرجع ٤٣ ، ٤٤ .

فابن عربى فهم من علم الله هذه الأشياء أنها لابد أن تكون ثابتة فى العدم، وإلا لما علمت، وتعلق بها العلم. وهذه شبهة واهية؛ لأن علم الله الشىء لايستلزم ثبوته فى العدم، فالإنسان يعلم الموجود، والمعدوم الممكن، والمعدوم المستحيل كما يعلم ما أخبر الله به عن أصحاب النار من مثل قوله تعالى: «ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه»، «ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم» ونحو ذلك من الجمل الشرطية التى ينتفى فيها الشرط وجوابه.

فهذه أمور نتصورها نوع تصور، ولايكون لها ثبوت فى الخارج، فثبوت الشىء فى العلم والتقدير ليس ثبوتاً لعينه فى الخارج.

وإن تسمية المعدوم شيئاً غير صحيحة، فالمعدوم لا يسمى شيئاً كما دل على ذلك قوله تعالى: «وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً» وقوله: «أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً»[1].

وأما الأصل الثانى فباطل لتضمنه إنكار وجود الحق وإنكار خلقه لمخلوقاته، فلا خلق، ولا مخلوق، ولاخالق، ولارب، ولا مربوب، إذ ليس إلا أعيان ثابتة، ووجود قائم بها، وليست الأعيان مخلوقة، ولا الوجود مخلوقاً، ومن البدهى أن قولا يناقض صريح القرآن والسنة الدالة على الخلق، والربوبية فى غاية البطلان[2].

ولهذا لم يتردد ابن تيمية فى تكفيرهم، بل اعتبرهم أكفر من اليهود والنصارى من وجهين: من جهة أن اليهود والنصارى قالوا: «إن الرب يتحد

(١) ٦، ٧، ٨، ١٤، ج ٤ مجموعة الرسائل والمسائل مطبعة المنار سنة ١٣٤٩ هـ الطبعة الأولى.

(٢) نفس المرجع ص ١٧.

(٣) نفس المرجع ص ٢٥.

بعبده الذى قربه ، واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدين ، وأما ابن عربى وبطانته فيقولون : « مازال الرب هو العبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره » .

الثانى : أن اليهود والنصارى خصوا هذا الاتحاد بمن عظموه كالمسيح أما هؤلاء فقد جعلوا ذلك سارياً فى الكلاب والخنازير وإذا كان الله تعالى قد كفر من قال : إن الله هو المسيح بن مريم فكيف بمن قال : إن الله هو الكفار والمنافقون والصبيان والمجانين ؟ ، وإذا كان الله قد رد قول من قال : « نحن أبناء الله وأحباؤه » بقوله تعالى : « قل فلم يعذبكم بذنوبكم ؟ ، بل أنتم بشر ممن خلق » فكيف يرضى عمن زعم أن اليهود والنصارى هم أعيان وجود الرب الخالق ليسوا غيره ولا سواه[١] ؟

وأهم ما أخذه ابن تيمية على ابن عربى ما يأتى : —

١ — يقول ابن عربى بوجود أعيان ثابتة فى العدم ، وقد ناقشه ابن تيمية فى هذا القول بما يأتى : —

هذه الأعيان المعدومة الثابتة فى العدم هل خلقها الله ، وجعلها موجودة بعد أن كانت معدومة أم لم يخلقها فلا تزال معدومة ؟

فإن كان الأول امتنع أن تكون هى إياه ؛ لأن الله لم يكن معدوماً فيوجد ، وإن كان الثانى وجب ألا يكون شىء من الكون موجودا ، وهذا تبطله المشاهدة ، والعقل ، والشرع ، ولا يقوله عاقل ، ولم يقبله عاقل[٢] .

٢ — ناقشه فى قوله : « ظهر الحق ، وتجلى ، وهذه مظاهر الحق ومجاليه » ، وهذا مظهر إلهى ومجلى إلهى فقال : « إن عنيتم أنه اتحد بها فهذا باطل ؛ لأن

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ١/٤٠ ، ٢٥ .
(٢) نفس المرجع ٤/٢٨ ، ٢٩ .

الحق لا يتحد بالمخلوقات ، وإن عنيتم أنه ظهر لها ، وتجلى بحيث تعلمه فهو باطل ، لأن المعدوم لا يعلم شيئا وإن عنيتم أنه ظهر بها وتجلى بها فهى بمثابة آيات دالة عليه كما قال تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها إلى قوله تعالى : « لآيات لقوم يعقلون » لكنك لم تقل ذلك ، لأنك قلت تجلى لها ، وظهر لها ولم تقل دل خلقه عليه ، وجعلها آيات وتبصرة لكل عبد منيب .

٣ — يقول ابن عربى : « فلا تقع العين إلا عليه » وهذا يدل على أن العين ترى الله وهذا يناقض قول الرسول : « واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت » ثبت هذ الحديث فى صحيح مسلم [١] .

شهادة ابن تيمية لابن عربى :

كان ابن تيمية منصفاً فى مناقشته لمذهب ابن عربى ، ولم يتجن عليه فى شىء نسب إليه ، وقد شهد له بمنزلته ، وقربه إلى الإسلام ، فقال : لكن ابن عربى أقربهم إلى الإسلام وأحسن كلاما فى مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر ، فيقر الأمر والنهى والشرائع على ما هى عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات [٢] .

ولقائل أن يقول : «ما هذا التناقض الذى وقع فيه ابن تيمية ؟ أيذم ابن عربى تارة ويمدحه أخرى ؟

والجواب أنه ذمه لما رآه فى عقيدته من مخالفة للدين ، إذ القول بوحدة الوجود يخالف الدين الصحيح ، فالدين يقول : « هناك وجودان وجود قديم

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ٤ / ٢٨ ، ٢٩ .
(٢) نفس المرجع ١ / ١٧٦ .

هو وجود الخالق ووجود حادث هو وجود المخلوقات . ومدحه لما عرفه من عبادة ودعوة إلى الأخلاق الفاضلة وسلوك الطريق إلى الله .

ويؤيد رأى ابن تيمية فى تزكية ابن عربى ما قاله الدكتور أبو العلاعفيفى: « ولم تمنع هذه العقيدة ابن عربى كما لم تمنع اسبينوزا من بعده — من أن يشعر شعوراً دينياً عميقاً إزاء تلك الحقيقة الكلية الشاملة للكون وجميع ما فيه ، ولكنه شعور من يوقن بافتقاره إلى ربه إفتقاراً ممكن الوجود إلى واجب الوجود، وافتقار الصورة إلى الهيولى المقومة لها ، فهو إن اعتبر الحق والخالق شيئاً واحداً لا يزال يعشق ذلك الحق ويعبده »[1] .

ابن القيم ووحدة الوجود :

أخذ ابن القيم على ابن العربى وبطانته القول بوحدة الوجود ، واعتبرهم ملاحدة لما فى عقيدتهم من إبطال التكاليف ، ونفى التغاير بين العبد والرب ، ولما فيها من تعطيل العبودية وتعطيل الصفات ، وكلاهما مخالف للشرع ، ولما اجتمع التعطيلان لمن اجتمعا له من السالكين تولد منهما القول بوحدة الوجود المتضمن لإنكار الصانع وصفاته وعبوديته[2] .

وقال : « وإذا بطل قول هؤلاء بطل قول أهل الاتحاد القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثم وجود قديم خالق، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو عين وجود الله ، وهو حقيقة هذا العالم ، فليس عند القوم رب وعبد ولا مالك ولا مملوك ، ولا راحم ومرحوم ، ولا عابد ومعبود ، ولا مستعين ومستعان به[3] » .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ٢٣٤ بالهامش .
(٢) مدارج السالكين ١/١٤٥ .
(٣) نفس المرجع /٣٣ .

وقال مبيناً ما يترتب على مذهبهم من عدم التفرقة بين الطاعة والمعصية ومحذراً من اتباعه : « ما ثم طاعة ولا معصية ، إذ الطاعة والمعصية إنما يكونان بين اثنين ضرورة ، والمطيع عين المطاع فما هنا غير ، فالوحدة المطلقة تنفى الطاعة والمعصية . فاحذر هذه الطريقة ، فإنها طريقة الاتحادية القائلين بوحدة الوجود وأنه ما ثم رب وعبد ، تعالى الله عن إفكهم علوا كبيراً[1] ومن تنديده بهم ما ذكره فى الفناء عن وجود السوى ، ويحسن أن نضع أمامنا ما ورد عنه فى هذا المقام ليتضح موقفه تمام الوضوح قال: « فأما الفناء عن وجود السوى ، فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وأنه ما ثم غيره ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء فى الوحدة المطلقة ، ونفى التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار ، فلا يشهد غيراً أصلا ، بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب ، بل ليس عندهم فى الحقيقة رب وعبد ، وفناء هذه الطائفة فى شهود الوجود كله واحدا ، وهو الواجب بنفسه ما ثم وجودان ممكن وواجب ، ولا يفرقون بين كون وجود المخلوقات بالله وبين كون وجودها هو عين وجوده . وليس عندهم فرقان بين العالمين ورب العالمين ، ويجعلون الأمر والنهى للمحجوبين عن شهودهم وفنائهم ، وهو تلبيس عندهم ، والمحجوب عندهم يشهد أفعاله طاعات أو معاصى ، لأنه فى مقام الفرق ، فإذا ارتفعت درجته شهد أفعاله كلها طاعات لا معصية فيها لشهوده الحقيقة الكونية الشاملة لكل موجود ، فإذا ارتفعت درجته عندهم فلا طاعة ولا معصية ، بل ارتفعت الطاعات والمعاصى ، لأنها تستلزم اثنينية وتعددا ، وتستلزم مطيعا ومطاعا ، وعاصيا ومعصيا ، هذا عندهم محض الشرك والتوحيد المحض يأباه[2] »

---

(١) نفس المرجع / ١٢٦ وفقرة التحذير بالهامش .

(٢) مدارج السالكين ١ـ٨٣ .

تعقيب :

يبدو مما تقدم أن ابن القيم يبطل القول بوحدة الوجود ، بل يعتبر القائلين به ملاحدة لما فى هذا من عدة مخالفات للدين ألخصها فيما يلى :

١ – القول بوحدة الوجود ينافى ما هو مقرر فى الدين الإسلامى من وجود قديم هو وجود الله ووجود حادث هو وجود العالم ، وأن هذا الوجود الحادث من صنع الله .

٢ – يترتب على هذا القول إبطال التكليف ، إذ هى أوامر ونواه من الله للعبد ، وهذا لا يتصور عند من قال بوحدة الوجود ، لأنه اعتبر العالم مظهراً لوجود الله ، فلا يمكن التكاليف بناء على رأيه ، إذ لا يتصور أن يكلف الله نفسه .

٣ – يترتب على القول بوحدة الوجود إسقاط صفة الربوبية ؛ لأنه لا يتصور رب دون مربوب وإسقاط صفة الخلق ، إذ لا يتصور خالق دون مخلوق ، وقد أسقط ابن عربى المربوب والمخلوق ، فلا يتصور رب ولا خلق ولا خالق .

توضيح مذهب ابن عربى :

وقبل أن أسدل الستار على وحدة الوجود وموقف ابن تيمية وتلميذه ابن القيم منها أرى من الحتم أن أسجل كلمة أصور فيها مذهب ابن عربى ، ثم أدلى برأيى فى هذه المسألة الشائكة .

يعترف ابن عربى بوجود الإله وجودا أزليا ، وهذا الإله له فيض أقدس ، وهو تجلى الذات الإلهية فى صور جميع الممكنات أزلا ، هذه الصورة معقولة ليس لها وجود عينى وهى التى يسميها (الأعيان الثابتة فى العدم) ، فهى ثابتة

فى علم الله كما توجد المعانى فى العقول الإنسانية ، ومعدومة لأنها ليس لها وجود خارجى وإليها أشار بقوله : « اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود فى عينها فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن ، فهى باطنة لا تزال عن الوجود العينى ؛ ولها الحكم والأثر فى كل ماله وجود عينى ، بل هو عينها لا غير أعنى أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها ، فهى الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هى الباطنة من حيث معقوليتها ؛ فاستناد كل موجود عينى لهذه الأمور الكلية التى لا يمكن رفعها عن العقل ، ولا يمكن وجودها فى العين وجودا تزول به من أن تكون معقولة » [1] وهو يعطى للأعيان الثابتة فى العدم سلطة واسعة النطاق فمنها يعلم الله حال الموجودات ، فلا يوجدها إلا كما علمها ، ولا يوجد أكثر من هذه الأعيان الثابتة فهو — تنزه عن كل نقص — يلتزم الأعيان الثابتة لا يتجاوزها ، وإلى هذا أشار بقوله : « ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به فى جميع أحواله هو ما كان عليه فى حال ثبوت عينه قبل وجودها ، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه ، من العلم به ، وهو ما كان عليه فى حالة ثبوته » [2]

هذه الأعيان الثابتة فى العدم تظهر من العالم المعقول إلى العالم المحسوس ، وهذا الظهور هو الفيض المقدس ، وليس فى الوجود شىء يكون فى ظهوره على خلاف ما كان عليه فى ثبوته .

فللذات الإلهية فيضان « الفيض الأقدس ، وبه كانت الأعيان الثابتة فى العدم ، والفيض المقدس ، وبه ظهرت هذه لأعيان إلى عالم المحسوس [3] »

---

(١) فصوص الحكم ص ٥٢ الفص الآدمى .
(٢) فصوص الحكم ص ٦٠ الفص الشيثى .
(٣) نفس المرجع ج ٢ ص ٨ ، ٩ تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفى .

وحدة الوجود فى الميزان :

يبدو بعد ما تقدم أن مذهب وحدة الوجود لاتزال فيه ثغرات يمكن النفوذ منها إلى نقد ابن عربى وأهمها :

١ — يرى ابن عربى أن الله يستفيد العلم من الأعيان الثابتة فى العدم .

قال ابن عربى : « اعلم أن القضاء حكم الله فى الأشياء ، وحكم الله فى الأشياء على حد علمه بها وفيها ، وعلم الله فى الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هى عليه فى نفسها [1] » وفى هذا نسبة الجهل إلى الله تعالى ؛ إذ المقرر فى عقائد المسلمين أن علم الله ذاتى لم يستفده من شىء آخر .

٢ — يقول ابن عربى : « إن الأعيان المحسوسة لايحصل لها فى عالم الحس إلا ما كانت أعيانها الثابتة فى العدم مستعدة له » وهذا يقتضى عجز الله .

٣ — يقول ابن عربى : « إنه لايوجد فى العالم المحسوس أكثر مما كان ثابتا فى العدم » وهذ يفيد عجز الله وتضييق دائرة القدرة الإلهية .

٤ — ما سماه الأعيان الثابتة فى العدم باطل وقد سبق بيان بطلانه فى موقف ابن تيمية من ابن عربى .

٥ — ويجب ألا ننقل ما يبدو فى مذهب ابن عربى من الجبر فإنه يرى أن كل شىء مقيد بما كانت عليه عينه فى حال ثبوتها ، ولا يستطيع الفكاك عنه ، بل الله نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئاً ، فالمؤمن والكافر والمطيع والعاصى كل أولئك يظهرون فى وجودهم على نحو ما كانوا عليه فى ثبوتهم أى على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة فى علم الحق ، ولذا قال تعالى : « وماظلمناهم ولكن كانو أنفسهم يظلمون » وقال : « وما أنا بظلام للعبيد » قال ابن عربى

---

(١) نفس المرجع — الفص العزيزى .

تعليقاً على هذه الآيات : « أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ، ثم طالبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به ، بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون»[١] .

وقال : « فما أعطاه الخير سواه ، ولا أعطاه ضد الخير غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها ، فلا يذمن إلا نفسه ، ولا يحمدن إلا نفسه ، فلله الحجة البالغة فى علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم[٢] » :

(ب) القول بسقوط التكليف :

موقف ابن حزم ـ موقف ابن الجوزى ـ موقف ابن القيم .

تعقيب

موقف ابن حزم :

مما عابه ابن القيم على الصوفية القول بسقوط التكاليف وبيان ذلك أن بعض الصوفية زعم أن الشخص إذا سما فى درجة القرب من الله سقطت عنه التكاليف قال ابن حزم : « ادعت طائفة من الصوفية أن فى أولياء الله من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل وقالوا : من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك ، وحلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك ، واستباحوا بهذا نساء غيرهم[٣] » .

موقف ابن الجوزى :

هذا الذى زعمه بعض المنحرفين من الصوفية دعا كثيراً من الغيورين على

---

(١) فصوص الحكم ١٣٠ ـ الفص اللوطى .

(٢) نفس المرجع ٩٦ ـ الفص اليعقوبى .

(٣) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤ ص٢٢٦ الطبعة الأولى مطبعة الموسوعات بمصر.

دين الله أن يسفهوا أحلامهم ويعيبوا عليهم هذا المسلك الشائن ، ومن هؤلاء عبد الرحمن بن الجوزي قال ذاما من يترك بعض الفرائض من الصوفية مبيناً أن هذا من تلبيس إبليس عليهم : « وقد لبس إبليس على جماعة من المتصوفة ، فمنهم من اعتزل في جبل كالرهبان يبيت وحده ، ويصبح وحده ففاتته الجمعة والجماعة ومخالطة أهل العلم (١) » .

وقال : « وقد لبس إبليس على جماعة من القاصدين إلى مكة ، فهم يضيعون الصلوات ويطففون إذا باعوا ، ويظنون أن الحج يدفع عنهم (٢) » .

موقف ابن القيم :

ومن هؤلاء الغيورين على دين الله ابن قيم الجوزية قال ناعيا على من زعم سقوط الصلاة عنه : « قيل لبعض الصوفية : قم إلى الصلاة فقال :

يطالب بالأوراد من كان غافلا … وكيف بقلب كل أوقاته ورد ؟

فمن لم ير القيام بالفرائض إذا حصلت له الجمعية فهو كافر منسلخ من الدين ، ومن عطل لها مصلحة راجحة كالسنن الرواتب والعلم النافع والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنفع العظيم المتعدي فهو ناقص (٣) » .

فهو يرى عدم القيام بالفرائض كفراً وانسلاخا من الدين، ويرى أن المرء مهما بلغ من درجة القرب إلى الله لا يجوز له ترك سنن أو علم أو جهاد أو أمر بالمعروف أو نهي عن المنكر ، وليس هذا فحسب ، بل إنه يرى أن المرء ينبغي أن يكون أكثر عبادة والتزاما لأوامر الله كلما ترقى في درجات القرب من الله قال : « فإن العبد

---

(١) ص ٣٠٧ نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس لابن الجوزي مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٠ هـ .

(٢) نفس المرجع ص ١٥٤ .

(٣) مدارج السالكين ج ٣ ص ٧١ ، ٧٢ .

كلما كان إلى الله أقرب كان جهاده فى الله أعظم قال الله تعالى : « وجاهدوا فى الله حق جهاده » وتأمل أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فإنهم كانوا كلما ترقوا من القرب فى مقام عظم جهادهم واجتهادهم وليس الأمر كما ظنه بعض الملاحدة المنتسبين إلى الطريق حيث قال : « القرب الحقيقى تنقل العبد من الأحوال الظاهرة إلى الأعمال الباطنة ، ويريح الجسد والجوارح من كد العمل ، وهؤلاء أعظم كفراً وإلحاداً حيث عطلوا العبودية ، وظنوا أنهم استغنوا عنها بما حصل لهم من الخيالات الباطلة التى هى من أمانى النفس وخدع الشيطان ، وكأن قائلهم إنما عنى نفسه وذوى مذهبه بقوله :

رضوا بالأمانى ، وابتلوا بحظوظهم   وخاضوا بحار الحب دعوى، فما ابتلوا
فهم فى السرى لم يبرحوا مكانهم   وماظعنوا فى السير عنه وقد كلوا[1]

ولم يفت ابن القيم فى هذا المقام أن يستأنس بما عرفه عن الصوفية المعتدلين من ذم هؤلاء الذين يدعون سقوط التكاليف ، فقال : « قال أبو زيد البسطامى : « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود والشريعة » .

وقال عبدالله الخياط : « الناس قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مع مايقع فى قلوبهم ، فجاء النبى صلى الله عليه وسلم ، فردهم من القلب إلى الدين والشريعة[2] » .

ويستمر ابن القيم فى نقله عن قدامى الصوفية مايرجح دعواه ، فينقل عن القشيرى أنه سمع أبا على الدقاق يقول : « رئى فى يد الجنيد سبحة فقيل له : « أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة ؟ فقال : « طريق وصلت به إلى ربى تبارك وتعالى لا أفارقه أبداً » .

---

(١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٧٤ .
(٢) نفس المرجع ص ٧٥ .

وقال محمد بن إبراهيم . « رأيت الجنيد فى النوم فقلت : «مافعل الله بك ؟ فقال : « طاحت تلك الإشارات ، وغابت تلك العبارات ، وفنيت تلك العلوم، ونفدت تلك الرسوم ، ومانفعنا إلا ركعات كنا نركعها فى الأسحار » .

وتذاكر القوم بين يدى الجنيد أهل المعرفة ، وما استهانوا به من الأوراد والعبادات بعد ماوصلوا إليه ، فقال الجنيد : العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رءوس الملوك » .

وقال : « الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم ، واتبع سنته ، ولزم طريقته ، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه[1] » .

ولحرص ابن القيم على العمل بالتكاليف لم يرض من الهروى أن يعبر بلفظ : « ويطوى خسة التكاليف » وإن كان يقصد عبء التكاليف ، وقال : « ليت الشيخ عبر عن هذه اللفظة بغيرها ، فوالله إنها لأقبح من شوكة فى العين وشجا فى الحلق ، وحاشا التكاليف أن توصف بخسة ، أو تلحقها خسة ، وإنما هى قرة عين ، وسرور قلب ، وحياة روح . صدر التكليف بها عن حكيم حميد ، فهى أشرف ماوصل إلى العبد من ربه ، وثوابه عليها أشرف ما أعطاه للعبد[2] .

تعقيب

ظهر مما تقدم أمور ألخصها فيما يأتى :

١ — المنحرفون من الصوفية قالوا : « تسقط التكاليف عن المرء إذا قرب من ربه » .

(١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٧٥ ، ٧٦ .
(٢) نفس المرجع ص ٦٦ .

٢ — تصدى العلماء الغيورون على الشريعة للرد عليهم وتفنيد مزاعمهم، ومنهم ابن حزم وابن الجوزى وابن القيم .

٣ — تصدى ابن القيم للطعن عليهم فى سلوكهم هذا المسلك ، وبين أن العبد كلما ازداد قربا من الله كان أكثر عبادة لله وشكراً له ، واستدل على ذلك بما نقل عن الرسول والصحابة وما نقل عن الصوفية المعتدلين ، فالرسول حين تورمت قدماه ، من القيام فى عبادة الله ، فقالت له عائشة : «هون على نفسك ، فإن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر » فقال : « أفلا أكون عبداً شكوراً » والجنيد ظل يعبد الله حتى آخر لحظة فى حياته ، فقد روى أنه دخل عليه شاب وهو فى مرضه الذى مات فيه ، وقد تورم وجهه ، وبين يديه مخدة يصلى إليها فقال : وفى هذه الساعة لا تترك الصلاة ، فلما سلم دعاه ، وقال : « شىء وصلت به إلى الله ، فلا أدعه » ومات بعد ساعة رحمه الله .

(ج) التفرقة بين الحقيقة والشريعة :

الأساس فى هذه التفرقة . رأى الدكتور زكى مبارك ومناقشته . الفقهاء والصوفية معتدلو الصوفية يرون التوفيق بينهما . موقف الفقهاء . ما أثر عن الشافعى . موقف ابن الجوزى . موقف ابن تيمية . موقف ابن القيم . كلمة أخيرة .

أساس هذه التفرقة :

مما عابه ابن القيم على الصوفية التفرقة بين الحقيقة والشريعة ، وهذه المسألة ترجع إلى الصراع بين الصوفية والفقهاء هذا الصراع الذى نشأ منذ عصر التدوين ، فبدأ الصوفية يعتبرون أنفسهم أرباب الحقائق والفقهاء أرباب الظواهر .

رأى الدكتور زكى مبارك ومناقشته :

ويرى الدكتور زكى مبارك أن منشأ هذه التفرقة أمران :

(١) الفقه علم الظواهر ، كالعبادات، والمعاملات، والجنايات، والحدود . أما التصرف فهو علم بواطن القلوب من أذواق ومواجيد .

(٢) ورود آيات من القرآن الكريم تحتمل التأويل مثل . « ثم استوى إلى السماء وهى دخان ، فقال لها وللأرض : ائتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين» [1] .

فالآية تحتمل معنيين : الأول أن هذا من باب التمثيل وأنه لم يقل لها شيئا ، ولم تسمعا ، ولم تقولا شيئا ، وإنما هو تصوير خضوع السموات والأرض ، وامتثالها كل ماأراده الله وتسخيرهما لقدرته بصورة قول موجه إليهما فإجابة منهما .

المعنى الثانى أن هذا على سبيل الحقيقة وأن القول وجه إليهما وأنه خلق لها سمعا و نطقا وهذا غير صحيح .

قال الغزالى بعد ذكر هذه الآية : « فالبليد يفتقر فى فهمه إلى ان يقدر لها حياة يخلقها الله للسماء وللأرض وعقلا وفهما للخطاب ، وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان : « أتينا طائعين » والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه إنباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين إلى التسخير » [2] . وإنى لا أطمئن إلى اعتبار ورود مثل هذه الآيات سببا فى الخصومة بين الفقهاء والصوفية فالسبب الوحيد فى هذه الخصومة هو ما شعر به الصوفية من أنهم أهل حقائق وأن الفقهاء أرباب ظواهر ، فنشأت الخصومة بين الفريقين ، وكانت الحرب سجالا بين المتنازعين .

ويجب أن نبرىء الفقهاء من هذا الفهم السقيم للآيات التى تحتمل التأويل

---

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق للدكتور زكى مبارك جـ ٢ ص ١٦ .

(٢) إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٧٧ .

السابق فإن الذين يسلكون هذا المسلك هم أرباب الظواهر الحرفيون الذين يجرون وراء الظواهر ، ويتمسكون بالحرفيات . أما الفقهاء المعتدلون فلا يفهمون مثل هذا الفهم العليل فإن لهم من أسمهم نصيباً فهم فقهاء ؛ لأنهم فقهوا المسائل الشرعية ، وفهموا أسرارها نعم الغزالى عرض لهذا الموضوع ونعى على أرباب الظواهر هذا الفهم فى الجزء الأول من الإحياء ، ولكنه لا يقصد الفقهاء ، وإنما يقصد أرباب الظواهر الحرفيين المبالغين فى اقتفاء الظواهر ومن هذا يتبين أن الدكتور زكى مبارك قد جانبه التوفيق حين اعتبر ورود مثل هذه الآية سببا فى الخصومة بين الفريقين .

الفقهاء والصوفية :

نشأت الخصومة بين الفريقين وكان من أسبابها ماذكرناه وقد صور هذه الخصومة ماورد على ألسنة الفريقين فهذا أبو يزيد البسطامى يقول فى أحد مجالسه وقد قيل أمامه : فلان لقى فلانا ، وأخذ من علمه ، وكتب منه الكثير فقال أبو يزيد : «مساكين أخذوا علمهم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » [1] .

وقد غالى الصوفية فى دعواهم حين اعتبروا التصويف طريقا من طرق السيادة فابن الكاتب كان إذا ذكر الروذبارى يقول : « سيدنا أبو على فقيل له فى ذلك ، فقال : « لأنه ذهب من علم الشريعة إلى علم الحقيقة ، ونحن رجعنا من علم الحقيقة إلى علم الشريعة [2] » .

معتدلو الصوفية :

وما نقوله عن الصوفية لا ينطبق على جميعهم فقد رأينا المنصف منهم

(١) تلبيس إبليس لابن الجوزى ص ٣٤١ .
(٢) تاريخ بغداد للبغدادى ج١ ص ٣٣١ مطبعة السعادة سنة ١٣٤٩ هـ ، سنة ١٩٣١ م

يحارب التفرقة بين الحقيقة والشريعة كالغزالي والقشيري ، ومن هؤلاء أبو سعيد الخراز قال : « كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل » .

وعن أبي بكر الدقاق أنه قال: « كنت مارا في تيه بني إسرائيل ، فخطر ببالي أن علم الحقيقة مباين للشريعة ، فهتف بي هاتف من تحت شجرة : كل حقيقة لاتتبعها الشريعة فهي كفر »[1] وقال الغزالي : « فمن قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان »[2] وقال : « والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف »[3] . وقال القشيري موفقا بين الحقيقة والشريعة : « إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير معقولة ، فالشريعة أن تعبد الله ، والحقيقة أن تشهد الله . الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى ، وقدر ، وأخفى ، وأظهر ، والشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره ، والحقيقة أيضاً شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت بأمره[4] »

موقف الفقهاء : ما أثر عن الشافعي :

وما كان يجدر بالفقهاء أن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام هذه الحملات التي شنها عليهم خصومهم ، وقد حفظ لنا التاريخ أن الشافعي قال : « لو أن رجلا تصوف أول النهار لا يأتي الظهر حتى يصير أحمق » وقال : « مالزم أحد الصوفية أربعين يوما فعاد عقله إليه أبدا » وأنشد :

---

(١) تلبيس إبليس ٣٤٦ ، ٣٤٧ .
(٢) الإحياء ج ١ ص ٧٤ .
(٣) الإحياء ١/٧٨ .
(٤) الرسالة القشيرية ص ٦٧ .

ودع الذين إذا أتوك تنسكوا   وإذا خلوا كانوا ذئاب حقاف [١]

كما يحفظ لنا موقف ابن الجوزى : وابن تيمية ، وابن القيم من هذه الخصومة فقد انتهوا إلى عدم التفرقة بين الحقيقة والشريعة ، وهم من جلة الفقهاء كما انتهى إلى ذلك الغزالى والقشيرى وهما من المتصوفة الراسخين .

موقف ابن الجوزى :

عاب ابن الجوزى على الصوفية هذا الاتجاه ، ومما يؤثر عنه قوله : « وقد سموا علم الشريعة علم الظاهر ، وسموا هواجس النفوس علم الباطن ، واحتجوا بما روى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « علم الباطن سر من أسرار الله عز وجل ، وحكم من أحكام الله تعالى يقذفه الله عز وجل فى قلوب من يشاء من أوليائه » .

وهذا حديث لا أصل له عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وفى إسناده مجاهيل لا يعرفون » [١] . وقال مبيناً أن العلم الإلهامى والعقلى لا يكفيان عن العلوم الشرعية وراداً على البسطامى قوله : « أخذوا علمهم ميتاً عن ميت » .

وقال : « وينبغى أن يعلم أن العلم الإلهامى الملقى فى القلوب لا يكفى عن العلم المنقول كما أن العلوم العقلية لا تكفى عن العلوم الشرعية ، فإن العقلية كالأغذية ، والشرعية كالأدوية ولا ينوب هذا عن هذا ، وأما قوله : «أخذوا علمهم ميتا عن ميت » فأصلح ما ينسب إليه هذا القائل أنه ما يدرى ما فى ضمن هذا القول ، وإلا فهذا طعن على الشريعة [٢] » .

وقال : « وقد فرق كثير من الصوفية بين الشريعة والحقيقة ، وهذا

---

(١) نقد العلم والعلماء لابن الجوزى ص ٣٩٧ .
(٢) نقد العلم والعلماء ص ٣٤٥ .
(٣) نفس المرجع ص ٣٤٥ .

جهل من قائله ؛ لأن الشريعة كلها حقائق ، فإن كانوا يريدون بذلك الرخصة والعزيمة فكلاهما شريعة ، وقد أنكر عليهم جماعة من قدمائهم في إعراضهم عن ظواهر الشرع »[1] .

وقال : وقالوا : « حقيقة وشريعة ، وهذا قبيح ؛ لأن الشريعة ما وضعه الحق لمصالح الخلق ، فما الحقيقة بعدها سوى ما وقع فى النفوس من إلقاء الشياطين ، وكل من رام الحقيقة فى غير الشريعة فمغرور مخدوع ، وإن سمعوا أحداً يروى حديثاً قالوا : « مساكين أخذوا علمهم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » وبغضهم الفقهاء أكبر الزندقة ، لأن الفقهاء يحظرونهم بفتاويهم عن ضلالهم وفسقهم ، وكذلك بغضهم لأهل الحديث[2] .

هذه النصوص ناطقة بالنعى على الصوفية تفرقتهم بين الشريعة والحقيقة دالة على اتفاقهما ، وأن الحقيقة إن خالفت الشريعة فهى هواجس يلقيها الشيطان إلى قلوب ضعاف النفوس .

موقف ابن تيمية :

أما ابن تيمية فقد أبطل التفرقة بين الشريعة والحقيقة ، ونعى على ابن عربى باللائمة ، واعتبره من الكفرة لقوله : « إنه يأخذ علم الشريعة من الموضع الذى يأخذ منه الرسول » ، واعتبره يشبه مسيلمة الكذاب فى دعوى الرسالة ، كما نعى عليه قوله : « إنه مختص بعلم الحقيقة دون الرسول » قال ابن عربى : « ولما مثل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة ، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة ، غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة ، وأما خاتم الأولياء فلا بد من هذه الرؤيا . فيرى ما مثله

---

(١) نفس المرجع ص ٣٤٦ـ٣٤٧ .

(٢) نفس المرجع ٤٠٠ .

به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى فى الحائط موضع لبنتين ، واللبن من من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ، ويكمل بهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة . والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر ، وهو موضع اللبنة الفضية ، وهو ظاهره ، وما يتبعه فيه من أحكام ، كما هو آخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه ، لأنه يرى الأمر على ماهو عليه، فلابد أن يراه هكذا ، وهو موضع اللبنة الذهبية فى الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى الرسول ... فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه ، فإنه الولى الرسول النبى ، وخاتم الأولياء الولى الوارث الآخذ من الأصل المشاهد للمراتب [(1)] » ناقش ابن تيمية ابن عربى فى هذا النص السابق ، وأبان عن عدة أخطاء وقع فيها ابن عربى وأهمها ما يأتى :

١ ـ يفهم من كلامه أن هناك علم الشريعة ، وهو موضع اللبنة الفضية . وهو علم أهل الظاهر كما أن هناك علم الحقيقة ، وهو موضع اللبنة الذهبية ، وهو خاص بالصوفية .

٢ ـ أخذ عليه دعواه أخذ الشريعة عن الله كما يأخذ الرسول ، وهذا كفر يشبه مسيلمة الكذاب إذا دعى النبوة .

٣ ـ أخذ عليه دعواه انفراده بعلم الحقيقة المتضمن علو منزلته عن الرسول ، إذ أنه يدعى أنه يأخذ من حيث يأخذ الملك مايوحى به إلى الرسول ، فالرسول يأخذ من الملك . وابن عربى يدعى أنه يأخذ لا من الملك بل من الموضع الذى يأخذ منه الملك وهو فى هذه الدعوى أكثر من مسيلمة ادعاء ، لأن مسيلمة لم يدع أنه أرقى من الرسول [(2)] .

---

(١) فصوص الحكم لابن عربى ص ٦٣ ، ٦٤ الفص الثانى فص شيث .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٤ ص ٦٩ .

وكما أبطل ابن تيمية دعوى ابن عربي أن هناك علم شريعة وعلم حقيقة، فقد أبطل دعوى من قال : « إن له طريقا إلى الله غير اتباع الرسول » وإنه يسلك هذه الطريق وإن خالفت شرع الرسول محتجا بقصة موسى والخضر، وقد فند ابن تيمية هذا الزعم، وأبطل الاحتجاج بقصة موسى والخضر بأمرين نلخصهما فيما يأتي : —

١ — لم يكن موسى مرسلا إلى الخضر، ولو كان مرسلا إليه لوجب على الخضر اتباعه.

٢ — قصة موسى والخضر ليس فيها مخالفة للشريعة كما يزعم من يريد المروق من التكاليف. إذا ما فعله الخضر يباح في الشريعة إذا علم العبد الأسباب كما علم الخضر، ولذا لما بين الخضر أسبابها لموسى وافقه، وبيان موافقة فعل الخضر للشريعة أن خرق السفينة داخل تحت قاعدة : المال المعصوم يجوز للإنسان أن يحفظه لصاحبه بإتلاف بعضه، فإتلاف البعض خير من ذهاب الكل، ومن هذا ما حدث في عهد النبي ﷺ من ذبح الراعي الشاة وقد خاف عليها الهلاك، وقصة الغلام تدخل تحت جواز قتل الصبي الصائل قال ابن عباس : « وأما الغلمان فإن كنت تعلم منهم ما علم الخضر من ذلك الغلام فاقتلهم، وإلا فلا تقتلهم ».

وإقامة الجدار فعلُ معروفٍ بلا أجرة مع الحاجة إذ كان لذرية قوم صالحين [1] وأصرح ماورد عن ابن تيمية في هذا المقام ما جاء على لسانه ردا على من زعم أن علم الباطن خاص بالصوفية، وعلم الظاهر خاص بالفقهاء : « الباطن والظاهر.. والشريعة والحقيقة كل هذا مردود إلى كتاب الله وسنة

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ٤/٦٧، ٦٨.

رسوله ﷺ لا إلى المشايخ والفقراء ، ولا إلى الملوك والأمراء ، ولا إلى العلماء والقضاة وغيرهم ، بل جميع الخلق عليهم طاعة الله ورسوله ﷺ (١) » .

فهو يرد الأمر كله لله ورسوله ، ولا يجيز التفرقة بين الشريعة والحقيقة ، والباطن والظاهر ، وقد جاوز الصوفية حد الاعتدال حين ادعو الأخذ عن الله بلا واسطة ، وأنهم أعظم من اتباع الرسل ، فيقول بعضهم : « فلان عطيته على يد محمد ، وأنا عطيتي من الله بلا واسطة » ويقول آخر : « أخذوا علمهم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت » .

وقد فند ابن تيمية هذا الزعم ، وبين أن كل شيء مرده إلى الكتاب والسنة ، فما وافقهما فهو حق ، وما خالف واحدا منهما فهو باطل ، وهذا واضح من قوله : « وليس عندهم فرقان يفرق بين الرحماني والشيطاني ، فإن الفرق الذي لا يخطيء هو القرآن والسنة ، فما وافق الكتاب والسنة فهو حق ، وما خالف ذلك فهو خطأ ، وقد قال تعالى : « ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين ، وإنهم ليصدونهم عن السبيل ، ويحسبون أنهم مهتدون حتى إذا جاءنا قال ياليت بيني وبينك بعد المشرقين ، فبئس القرين » .

وقول القائل : « يأخذ عن الله ، وأعطاني الله » لفظ مجمل . فإن أراد به الإعطاء والأخذ العام وهو الكوني الخلقي : أي بمشيئة الله وقدرته حصل لي هذا فهو حق ، ولكن جميع الناس يشاركونه في هذا ، وذلك الذي أخذ عن الكتاب هو أيضاً عن الله أخذ بهذا الاعتبار والكفار من المشركين وأهل الكتاب أيضاً هم كذلك ، وإن أرد أن هذا الذي حصل لي هو ما يحبه الله ، ويرضاه ، ويقرب إليه ، وهذا الخطاب الذي يلقى إلى هو كلام الله تعالى — فهنا طريقان :

---

(١) نفس المرجع جـ ١ ص ١٢٧ .

أحدهما أن يقال له : « من أين لك أن هذا إنما هو من الله ، لا من الشيطان وإلقائه ووسوسته ؟ ، فإن الشياطين يوحون إلى أوليائهم ، والمقصود هنا أن يقال لهم : « إذا كان جنس هذه الأحوال مشتركا بين أهل الحق ، وأهل الباطل فلا بد من دليل يبين أن ماحصل لكم هو الحق » .

الطريق الثانى : أن يقال « بل هذا من الشيطان ، لأنه مخالف لما بعث الله به محمدا ﷺ ، فلو نظرنا إلى ما حصل له وإلى سببه وغايته وجدنا أن السبب الغاية غير مشروعين كأن يقال له : اسجد لهذا الصنم حتى يحصل لك المطلوب ، أو ادع هذا المخلوق ، واستغث به ، فما يحدث له بهذا السبب إنما حدث بسبب الشرك ، كما كان يحدث للمشركين ، فكانت الشياطين تتراءى لهم ، ويقضون لهم بعض الحوائج ، فكانوا يبذلون لهم هذا النفع القليل بما اشتروه منهم من توحيدهم وإيمانهم [1] » .

هذا ما قاله ابن تيمية فى الحقيقة والشريعة ، ولو ذهبنا نستمع ما قاله تلميذه ابن القيم لوجدناه يتفق مع شيخه فى الجوهر ، ويختلف عنه فى الصورة التى عرض فيها هذه المسألة .

موقف ابن القيم :

عرض ابن القيم هذه المسألة فقال : وقد قيل : « إن العالم يسعطك الخل والخردل ، والعارف ينشقك المسك والعنبر » ، وقد قيل : « من نظر إلى الناس بعين العلم مقتهم ، ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم » .

لم يرض ابن القيم عن هذه التفرقة بين الشريعة ، والحقيقة ، وبين ما فى من هذا مآخذ ألخصها فيما يأتى :

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ٥/من ٩٨ ، ١٠٤ .

١ — هذا كلام مسلمه ناعم، وسمه قاتل، وضرره عظيم، يحسبه المرء هيناً وهو عند الله عظيم، إذ يدعو الناس إلى التحلل، وارتكاب الجرائم، وعبادة الأوثان، والظلم مادامو معذورين بعين الحقيقة .

٢ — عجبا كيف يسمى ما يأتى به العالم من أوامر ونواه خلا وخردلا، وما يأتى به العارفون من أمور لا دليل عليها مسكا وعنبرا مع أن الإنصاف يقتضى العكس .

٣ — كيف يتأتى عذر الناس إذا نظر إليهم بعين الحقيقة فى حين أن الرسول قد لامهم لارتكابهم ما يخالف تعاليم الدين الحنيف، وإذا كان أمثال هؤلاء موضعا للاعتذار لعذرهم الله، وعفا عنهم، ولكان الغنى الرحيم أولى بعذر هؤلاء منا نحن المخلوقين[1]

ويرى ابن القيم أن الشريعة والحقيقة لا تنافى بينهما فلكل منهما جانب، فالشريعة عبادة الله، والحقيقة مشاهدة صفات الحق قال : « فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، فالشريعة قيامك بأمره، والحقيقة شهودك لوصفه[2] » .

ومما يوضح توفيق ابن القيم بين الشريعة والحقيقة قوله : « فيكون قائماً بالأمر والنهى فعلا وتركا، وبالقضاء والقدر إيماناً وشهودا وحقيقة فهو ناظر إلى الحقيقة ـ ثم بالشريعة، وهذان الأمران هما عبودية هاتين الآيتين : « لمن شاء منكم أن يستقيم »، « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » . . .

فهذه أربعة أمور : « بذل الجهد، وتحكيم العلم، والنظر إلى الحقيقة، والتخلص من الالتفات إلى غيره »[3] .

---

(١) مدارج السالكين ج ٣ ص ١٠٤

(٢) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٠٨ .

(٣) نفس المرجع ص ٥٢، ٥٣ .

وإذا وفق ابن القيم بين الحقيقة والشريعة نراه يشترط فى العلم اللدنى — وهو مايحصل بطريق الإلهام — ألا يخالف الشريعة ، واعتبره ثمرة العبودية ، والمتابعة ... ، وبذل الجهد فى تلقى العلم من مشكاة الرسول ، فيعطيه الله فهما للأمور . قال على بن أبى طالب رضى الله عنه وقد سئل «هل خصكم رسول الله ﷺ بشىء دون الناس ؟ ، فقال : « لا والذى فلق الحبة ، وبرأ النسمة إلا فهما يؤتيه الله عبدا فى كتابه» . قال ابن القيم : «فهذا هو العلم اللدنى الحقيقى ، وأما من أعرض عن الكتاب والسنة ، ولم يتقيد بهما فهو من لدن النفس والشيطان فهو لدنى لكن من لدن من ؟ » .

وقد وضع ابن القيم مقياساً يعرف به كون العلم لدنيا حقيقياً ، فقال : « وإنما يعرف كون العلم لدنيا رحمانيا بموافقته لما جاء به الرسول ﷺ عن ربه عز وجل ، فالعلم اللدنى نوعان : « لدنى رحمانى ، ولدنى شيطانى ، والمحك هو الوحى ، ولاوحى بعد رسول الله ﷺ » .

هذا وقد رد ابن القيم الاستدلال بقصة موسى والخضر على مخالفة العلم اللدنى للشريعة ، واعتبره كفراً وإلحاداً ، وبين أن موسى لم يكن مبعوثاً إلى الخضر ولو كان مبعوثاً إليه لوجب عليه اتباعه ، والهجرة إليه ، ولهذا قال له : «أنت موسى بنى إسرائيل ؟ قال : نعم : فموسى كانت شريعته خاصة أما محمد ﷺ فشريعته عامة قال تعالى : «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً» .

فمن يدعى أنه مع محمد عليه السلام كما كان الخضر مع موسى فهو كافر ، فما كان ينبغى من ابن عربى وأمثاله من الصوفية أن يزعموا أنهم أصحاب حقيقة ، ويتركون الشريعة التى جاء بها محمد عليه السلام[1] .

---

(١) مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٦١ بتصرف .

كلمة أخيرة :

ظهر مما تقدم أن كلمة الفقهاء الثلاثة . ابن الجوزى وابن تيمية وابن القيم اجتمعت على التوفيق بين الشريعة ، والحقيقة وإن صدر هذا التوفيق من جانب الفقهاء فقدسبق إلى ذلك القشيرى ، وآخرون من الصوفية وهذا واضح من قول القشيرى : « إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير معقولة » .

وهذا التوفيق بينهما هو الحق قال رسول الله ﷺ حين سئل عن الإحسان : «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» فقد جمع الرسول بين الشريعة والحقيقة ، فالشريعة عبادة الله ، والحقيقة مشاهدة صفات الله وعظمته ، وقد نادى إلى هذا التوفيق المعتدلون من الصوفية قال الجنيد : « علمنا هذا مبنى على الكتاب والسنة ، فمن لم يقرأ القرآن ، ويكتب الحديث لايقتدى به فى هذا الشأن[1] » وقال أبوسعيد الخراز : « كل باطن يخالفه الظاهر فهو باطل » .

وقال أبو الحسين النورى رحمه الله : «من رأيتموه يدعى مع الله عزوجل حالة تخرجه عن حد العلم الشرعى فلا تربوا منه[2] » .

والنفس تميل إلى اتباع الشريعة ، واستحضار عظمة الله ،وصفاته . هذا الاستحضار يدفع المرء إلى العمل وإلى مراقبة الله ، فيكون بمثابة حصن له من اقتراف الرذائل ، فيكون مع الله بروحه كما كان معه بحواسه .

---

(١) جـ ٥ مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ص ٩٩ .

(٢) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٢٠٧ .

(د) تحكيم الذوق دون العلم :

مما عابه ابن القيم على الصوفية تحكيمهم الذوق ، وإعراضهم عن العلم ، وقد يبدو هذا غريباً على العقل ، ولهذا سأعرض هنا أقوال الصوفية فى هذا المقام حتى لا يقال : « إن ابن القيم تجنى عليهم فى هذه الدعوى » ، وبعد عرض أقوالهم أعرض موقف الفقهاء والمعتدلين من الصوفية منها ثم أبين فى تحكيم الذوق ورفض العلم ، ثم أعرض العلاقة بين العلم وكل من الحال والعبادة ، وضرورته للسالك ، ثم أختم الكلام بتعقيب يتبعه استنتاج من كل ما تقدم .

فالبحث هنا يكون على هذا النحو :

أقوال الصوفية فى تحكيم الذوق ورفض العلم .

رد الفقهاء ومعتدلى الصوفية هذه الأقوال .

الضرر فى تحكيم الذوق .

بين العلم والحال ، بين العلم والعبادة ، العلم ضرورى للسالك .

تعقيب — استنتاج .

أقوال الصوفية :

استجاب الصوفية لأذواقهم ومواجيدهم حتى أعطوها سلطة المشرع يأتمرون بأمرها ، وينتهون بنهيها ، بل جاوزوا الحد حين قدموها على الشرع والعلم إذا كان تعارض بينهما . قال أصحاب الذوق والكشف والوجد : «إذا تعارض الذوق والوجد والكشف وظاهر الشرع قدمنا الذوق والوجد والكشف [1] » .

---

(١) مدارج السالكين ج ٢ ص ٣٨ .

وقيل لبعضهم : ألا ترحل حتى تسمع من عبد الرازق ؟ فقال : « ما يصنع بالسماع من عبد الرازق من يسمع من الخلاق ؟ » وقال آخر : « العلم حجاب بين القلب وبين الله عز وجل » وقال آخر : « إذا رأيت الصوفى يشتغل بأخبرنا ، وحدثنا فاغسل يدك منه » [(١)] .

وروى ابن الجوزى عن أبى سعيد الكندى قال : « كنت أنزل رباط الصوفية ، وأطلب الحديث فى خفية بحيث لا يعلمون ، فسقطت الدواة يوما من كمى ، فقال بى بعض الصوفية : « استر عورتك » [(٢)] .

وروى ابن الجوزى عن جعفر الخالدى قال : « لو تركنى الصوفية لجئتكم بأسانيد الدنيا لقد مضيت إلى عباس وأنا أحدث ، فكتبت عنه مجلساً واحداً ، وخرجت من عنده ، فلقينى بعض من كنت أصحبه من الصوفية ، فقال : « إيش هذا معك ، فأريته إياه ، فقال : « ويحك تدع علم الخرق ، وتأخذ علم الورق ثم خرق الأوراق ، فدخل كلامه فى قلبى ، فلم أعد إلى عباس » [(٣)] .

ومما يعزى إلى الشبلى رداً على طلبة العلم :

إذا خاطبونى بعلم الورق ... برزت عليهم بعلم الخرق [(٤)]

رد الفقهاء ومعتدلى الصوفية عليهم :

هذه الأقوال لم ترق فى نظر الفقهاء ولا فى نظر معتدلى الصوفية ، ولذا رد عليهم ابن الجوزى ، وابن تيمية ، وابن القيم من الفقهاء كما رد عليهم معتدلوا الصوفية .

---

(١) نفس المرجع جـ ٢ ص ٢٠٨ .
(٢) نقد العلم والعلماء لابن الجوزى ص ٣٠١ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .
(٤) نفس المرجع ص ٣٠٢ .

رد ابن الجوزى :

أما ابن الجوزى فقد نسب ما وقع من الصوفية إلى التكاسل عن طلب العلم أو الظن الباطل فقال : « لما انقسم هؤلاء بين التكاسل عن العلم ، وبين ظان أن العلم هو ما يقع فى النفوس من ثمرات التعبد ، وسموا ذلك العلم . العلم الباطن نهوا عن التشاغل بالعلم الظاهر [1] » واعتبر مخاصمة العلم معاندة لله عز وجل ، لأن العلم يبين أحكام الشرع ، وهو دليل على الله فمخاصمته مخاصمة الله ، ومن أكبر المعاندة لله عز وجل الصد عن سبيل الله ، وأوضح سبيل الله العلم ؟ لأنه دليل على الله ، وبيان لأحكام الله وشرعه ، وإيضاح لما يحبه ، ويكرهه ، فالمنع منه معاداة لله ولشرعه ، ولكن الناهين عن ذلك ما تفطنوا لما فعلوا [2] .

ولم يفت ابن الجوزى أن يستدل على كلامه بما نسب إلى الأئمة المشهود لهم بالسبق وإقامة الحياة الدينية على أسس من العلم والتقنين للأحكام تقنينا لا يزال معمولا به حتى اليوم .

١ — كان الإمام أحمد بن حنبل يرى المحابر بأيدى طلبة العلم ، فيقول : « هذه سرج الإسلام ، وكان هو يحمل المحبرة على كبر سنه ، فقال له رجل: «إلى متى يا أبا عبد الله ؟ فقال : « المحبرة إلى القبر » وقال فى قوله عليه الصلاة والسلام : «لا تزال طائفة من أمتى منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة» فقال أحمد : «إن لم يكونوا أصحاب الحديث فلا أدرى من هم» :؟ وقيل له إن رجلا قال فى أصحاب الحديث : « إنهم قوم سوء » ، فقال أحمد : « هو زنديق زنديق » .

---

(١) نفس المرجع ص ٣٥١ .
(٢) المرجع : ص ٣٥٢ .

٢ — قال الإمام الشافعي رحمه الله : « إذا رأيت رجلا من أصحاب الحديث فكأني رأيت رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ ».

رد ابن تيمية :

وأما ابن تيمية فقد نسب هذا إلى الشياطين التي بغضتهم عن العلم ، وزينت لهم عبادات يسلكونها ، وأبان عن نفور العلماء منهم لإعراضهم عن العلم ، فقال : « وأهل العبادات البدعية يزين لهم الشيطان تلك العبادات ، ويبغض إليهم السبل الشرعية حتى يبغضهم في العلم والقرآن » وقد اشتد في النعي عليهم ، وشبههم باليهود والنصارى ويقول نوح في قوله : « وكثير من هؤلاء ينفر ممن يذكر الشرع أو القرآن ، أو يكون معه كتاب أو يكتب ، وذلك أنهم استشعروا أن هذا الجنس فيه مايخالف طريقهم ، فصارت شياطينهم تهربهم من هذا كما يهرب اليهودي والنصراني ابنه أن يسمع كلام المسلمين حتى لايتغير إعتقاده في دينه ، وكما كان قوم نوح يجعلون أصابعهم في آذانهم ، ويستغشون ثيابهم ، لئلا يسمعوا كلامه ولا يروه » .

قال الله تعالى عن المشركين : « وقال الذين كفروا لاتسمعوا لهذا القرآن ، والغوا فيه لعلكم تغلبون» وقال تعالى : «فما لهم عن التذكرة معرضين ؟ كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة » ، وهم من أرغب الناس في السماع البدعي سماع المعازف ومن أزهدهم في السماع الشرعي سماع آيات الله تعالى » [1].

وما قاله ابن تيمية ذما لهم يشبه ما نقله ابن الجوزي عن سفيان بن عاصم قال : « قال لي وكيع : « لم تركت حديث هشام ؟ » قلت : « صحبت قوما من الصوفية ، وكنت بهم معجبا ، فقالوا : إن لم تمح حديث هشام قاطعناك فأطعتهم قال : « إن فيهم حمقا » [2].

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص٩٨ ، ٩٩ .
(٢) نقد العلم والعلماء ص ٣٩٧

رد ابن القيم :

أما ابن القيم فلم يدخر وسعا فى تجريحهم وبيان مزية العلم والإفصاح عن الضرر الناتج من تحكيم الذوق وطرح العلم وراء الظهور . قال : « حكم الذوق قوم ، وتحاكموا إليه فيما يسوغ ، ويمتنع ، وفيما هو صحيح وفاسد ، وجعلوه محكماً للحق والباطل ، ونبذوا موجب العلم والنصوص ، وحكموا عليها الأذواق ، والأحوال ، والمواجيد ، فعظم الأمر ، وتفاقم الفساد [1] » .

وقال : « ومن ظن أنه يستغنى عما جاء به الرسول بما يلقى به قلبه من الخواطر والهواجس فهو من أعظم الناس كفرا ، وكذلك إن ظن أنه يكتفى بهذه تارة ، وبهذه تارة ، فما يلقى فى القلوب لاعبرة به ، ولا التفات إليه أن لم يعرض على ما جاء به الرسل ، ويشهد له بالموافقة ، وإلا فهو من إلقاء النفس والشيطان » ويستدل ابن القيم بدليلين :

(١) سئل عبد الله بن مسعود عن مسألة المفوضة شهراً فقال بعد الشهر : « أقول فيها برأيى ، فإن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان ، والله برىء منه ورسوله ، وأرى أن لها مهر مثلها ، لا وكس ، ولا شطط فشهد بعض الصحابة أن الرسول قضى بمثل ماقضى به ابن مسعود ، فسر بذلك سرورا عظيما » .

(٢) كتب كاتب لعمر رضى الله عنه : هذا ما أرى الله عمر ، فقال : لا ، امحه واكتب : هذا ما رأى عمر ، وقال عمر رضى الله عنه : « أيها الناس اتهموا الرأى على الدين ، فلقد رأيتنى يوم أبى جندل [2] ، ولو أستطيع أن

---

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٨٠

(٢) يوم أبى جندل هو يوم صلح الحديبية وأبو جندل جاء وقت عقد الصلح مسلماً . فرده الرسول إلى قريش بعد أن لم يأذن له سهيل بن عمرو ، وقد فر من قريش ، وكون عصابة مع أبى بصير كانت تغير على عير قريش الذاهبة إلى الشام ، فلجأت قريش إلى الرسول تستنجد به فى كف هؤلاء عن غارتهم على العير انظر زاد المعاد ج ٢ صلح الحديبية .

أرد أمر رسول الله عليه السلام لرددته [١] » .

هذا والناظر إلى ابن القيم يجده طويل النفس حريصا على تأكيد هذا المعنى ، لايجد فرصة سانحة للرد على الصوفية إلا انتهزها ومن هذا قوله : « فإن غالب عبارات القوم عن أذواقهم ، وأحوالهم والكلام بلسان العلم أوسع من الكلام بلسان الذوق ، وأقرب إلى الحجة ، والبرهان [٢] » .

وهو يجعل العلم حكماً يرجع إليه العمل ، فيقول معلقا على كلام الهروى فى الإخلاص: «الدرجة الثالثة : إخلاص العمل . . . تدعه يسير سير العلم وتسير أنت مشاهداً للحكم » قال : « ومعنى كلامه أنك تجعل عملك تابعا للعلم . موافقاً له مؤتما به تسير بسيره ، وتقف بوقوفه وتتحرك بحركته ، نازلا منازله، مرتوياً من موارده ، فتكون ناظراً إلى الحكم الدينى الأمرى مقيداً به فعلا ، وتركا ، وطلباً ، وهربا [٣] » .

ولقد أبان ابن القيم مافى تحكيم الذوق من خطر فى الرأى وإبطال للدين وهذه خلاصة ما أورده فى هذا المقام :

١ — بين أن الاعتراض على الإيمان والشرع بالأذواق والمواجيد والخيالات الشيطانية تتضمن شرع دين لم يأذن به الله وإبطال دينه الذى شرعه على لسان رسوله .

٢ — تعجب من ذمهم أهل الحظوظ ، وكل مايفعلونه حظ يخالف مراد الله ودينه ، ومع هذا يعتقدونه قربة إلى الله .

وقد وازن بين أصحاب الأذواق وأصحاب الحظوظ ، وبين أن أصحاب الحظوظ أحسن حالا من أصحاب الأذواق ، فأصحاب الحظوظ مستغفرون الله مقرون

---

(١) إغاثة اللهفان لابن القيم ٦٨ .
(٢) مدارج السالكين ٢/٥ .
(٣) نفس المرجع جـ ٢ ص ٢٥

بذنبهم، أما أصحاب الأذواق فقد اتخذوها دينا، وقدموها على الشرع، واغتالوا بها القلوب، واقتطعوها عن طريق الله [1] ولم ينس ابن القيم أن يرد عن من قال: حدثنى قلبى عن ربى، وعلى من اعترض على العلم المنقول بأخبرنا، وحدثنا — بقوله:

١ — هذه الكلمات أحسن أحوال قائلها أن يكون جاهلا يعذر بجهله، أو شاطحا معترفا بشطحه.

٢ — لولا عبد الرازق وأمثاله، ولولا أخبرنا، وحدثنا لما وصل إلى هذا وأمثاله شىء من الإسلام، ومن أحالك على غير أخبرنا، وحدثنا فقد أحالك إما على خيال صوفى، أو قياس فلسفى، أو رأى نفسى، فليس بعد القرآن، وأخبرنا، وحدثنا إلا شبهات المتكلمين، وآراء المنحرفين، وخيالات المتصوفين، وقياس المتفلسفين، كل طريق لم يصحبها دليل القرآن والسنة، فهى من طرق الجحيم، والشيطان الرجيم [2].

وقد أعلى ابن القيم شأن العلم والعلماء، واستدل بقوله تعالى: « ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك هو الحق، ويهدى إلى صراط العزيز الحميد » فكل مؤمن يرى هذا، ولكن رؤية أهل العلم له لون، ورؤية غيرهم له لون [3] ولم يكتف بهذا، بل العلم عنده رياضة الخاصة [4].

ماقاله الصوفية المعتدلون:

مما يقوى موقف الفقهاء، ويؤيد وجهة نظرهم أن المعتدلين من الصوفية قد رفضوا موقف الغلاة من الصوفية فى تحكيم الذوق، وطرح العلم:

---

(١) مدارج السالكين ص ٣٧.
(٢) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٥٧.
(٣) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٥١.
(٤) نفس المرجع ص ٢٢٠.

قال أبو الحسين النورى : « من رأيتموه يدعى مع الله عزوجل حالة تخرجه عن حد العلم الشرعى فلا تقربوا منه » .

وقال أبو سعيد الخراز : « كل باطن يخالفه الظاهر فهو باطل » وقال ابن عطاء : «من ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة ، ولامقام أشرف من مقام متابعة الحبيب فى أوامره ، وأفعاله ، وأخلاقه» وقال : « كل ماسألت عنه فاطلبه فى مفازة العلم ، فإن لم تجده ففى ميدان الحكمة ، فإن لم تجده فزنه بالتوحيد ، فإن لم تجده فى هذه المواضع الثلاثة فاضرب به وجه الشيطان »[1]

وقال أبو عمرو ابن نجيد : « كل حال لايكون عن نتيجة علم فإن ضرره على صاحبه أكثر من نفعه »[2] .

وقال أبو سليمان الدارانى : « ربما يقع فى قلبى النكتة من نكت القوم أياماً ، فلا أقبلها إلا بشاهدين عدلين من الكتاب والسنة » .

وقال أبو حفص : « من لم يزن أحواله ، وأفعاله بالكتاب والسنة ، ولم يتهم خواطره فلا تعدوه فى ديوان الرجال » .

وقال الجنيد : «مذهبنا هذا مقيد بالأصول» : « الكتاب والسنة ، فمن لم يحفظ الكتاب ، ويكتب الحديث ، ويتفقه لايقتدى به»[3] .

الضرر فى تحكيم الذوق :

ويبدو لمن يقرأ آثار ابن القيم أن تحكيم الذوق ينتج عنه أضرار فى الدين هى :

---

(١) نفس المرجع جـ ٢ ص ٢٠٢ ، ٢٥٧ .
(٢) نفس المرجع ص ٢٥٨ .
(٣) إغاثة اللهفان ص ٦٨ .

١ — الجهالة إذا خالطت العبودية أفسدتها :

فإن العبادة إنما تقع موقعها إذا كانت مبنية على العلم الصحيح ، وكم من عابد لا يناله من عبادته إلا النصب والسهر لجهله بكيفيتها وتعبده بما لم يشرع الله .
قال ابن القيم : « فإن الجهالة متى خالطت العبودية أوردها العبد غير مواردها ، ووضعها فى غير موضعها . . . وفعل أفعالا يعتقد أنها إصلاح ، هى إفساد لخدمته وعبوديته »[1]

٢ — الإضرار بالناس ، وجر كثير منهم إلى الإلحاد ، لأن الأذواق تختلف ، فإذا سار الناس على قانون أذواقهم اختلفوا ، واضطربت أمورهم قال ابن القيم : « وقع من تحكيم الذوق ضرر عظيم ؛ لأن الأذواق مختلفة ، فكل طائفة لهم أذواق وأحوال ، ومواجيد بحسب معتقداتهم وسلوكهم ، فالقائلون بوحدة الوجود لهم ذوق ، وحال ، ووجد فى معتقدهم ؛ والنصارى لهم ذوق فى النصرانية بحسب رياضتهم وعقائدهم ، وكل من اعتقد شيئا ، أو سلك سلوكا حقا كان أو باطلا فإنه إذا ارتاض ، وتجرد لزمه ، وتمكن من قلبه ، وأصبح له فيه حال ، وذوق ، ووجد . ويمضى ابن القيم فى تقرير وجهة نظره ، فيستدل بموقف عمر بن الخطاب ، ويقول : « وهذا سيد أهل الأذواق ، والمواجيد ، والكشوف ، والأحوال من هذه الأمة المحدث المكاشف عمر بن الخطاب لم يلتفت إلى ذوقه ولا إلى وجده ومخاطباته فى شىء من أمور الدين ، وكان إذا أخبر عن الرسول بشىء لم يلتفت إلى ذوقه ، ولا إلى وجده وخطابه ، بل كان يقول : « لو لم نسمع بهذا لقضينا بغيره » ويقول : « أيها الناس أصابت امرأة وأخطأ عمر » .

٣ — إن فيه قلبا للأوضاع السليمة ، لأن المرجع فى تقدير الأمور ووضع القيم

---

(١) مدراج السالكين ج ٢ ص ٥٤ .

الصحيحة لها إنما هو العلم ، فتحكيم الذوق ، وطرح العلم قلب للأمور وعكس للصواب ، فالحق تحكيم العلم فى كل شىء ، ومنه الذوق ، فإذا وقع النزاع فى حكم فعل أو ذوق وجب الرجوع إلى العلم قال ابن القيم : «إذا وقع النزاع فى حكم فعل أو حال أو ذوق وجب الرجوع إلى الحجة المقبولة عند الله وهى وحيه ؛ فما زكاه قبل ، وما أبطله ، ورده فهو باطل ، ومردود ، ومن لم يبن على هذا الأصل علمه وسلوكه وعمله فليس على شىء ، وإن ، وإن ، وإنما معه خدوع وغرور كسراب يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب [1] » .

بين العلم وكل من الحال والعبادة والسلوك

العلم والحال :

يرى ابن القيم تحكيم العلم فى الحال التى يكون عليها السالك ، وكل حال لا تخضع للعلم باطلة ، وانسلاخ من الطريق : «فكل حال لا يطيع العلم ، ولا يحكمه فهو حال فاسد مبعد عن الله ، ومن يرى أن الحال لا يطيع العلم ، لأن العلم يدعو إلى الغيبة والحجاب ، والحال يدعو إلى أنس الكشف والحضور فكلامه باطل كما قال بعضهم : « العلم حجاب بين القلب وبين الله عز وجل [2] » .

وقد عقد ابن القيم موازنة بين الحال والعلم ، وهدفه منها تحكيم العلم فى الحال ، وخضوع الحال لداعى العلم ، فقال : « العلم حاكم ، والحال محكوم عليه ، العلم هاد ، والحال تابع ، العلم آمر ناه ، والحال منفذ قابل ، والحال سيف إن لم يصحبه علم فهو مخراق فى يد لاعب ، والحال مركب لا يجارى فإن لم يصحبه علم ألقى صاحبه فى المهالك والمتالف ، الحال بلا علم كالسلطان الذى لا يزعه عن سطوته وازع ، الحال بلا علم كالنار التى لا سائس لها ... وهو

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٨١ .

(٢) نفس المرجع جـ ٢ ص ٢٠٢ ، ٢٠٨ .

الميزان الذى به توزن القلوب ، والأعمال والأحوال ، وهو الحاكم المفرق بين الشك واليقين ، والغى ، والرشاد ، والهوى ، والضلال . وقد أمر الله رسوله أن يسأله المزيد منه فقال : « وقل رب زدنى علما » [1] .

وليس معنى هذا أن ابن القيم يرى الاستغناء عن الحال ، كلا ، بل إنه يرى تفضيل العلم على الحال كما يرى أن السالك لا بد له من كل منهما مع تحكيم العلم فى الحال ، وائتمار الحال بأمره ، وانتهائه بنهيه ، وتصرف الحال فى العلم بأن يدفع السالك إلى المزيد من العلم ، فهما يتعاونان على الوصول إلى الحقيقة ، ويتضح هذا من قوله :

« صاحب التمكين يتصرف علمه فى حاله ، ويحكم عليه ، فينقاد لحكمه ، ويتصرف حاله فى علمه ، فلا يدعه يقف معه ، بل يدعوه إلى غاية العلم ، فيجيبه ، ويلبى دعوته ، فهذه حال الكمل من هذه الأمة ، ومن استقرى أحوال الصحابة وجدها كذلك ، فلما فرق المتأخرون بين الحال والعلم دخل عليهم النقص ، والخلل ، والله المستعان ... يهب لمن يشاء علما ، ولمن يشاء حالا . ويجمع بينهما لمن يشاء ، ويُخلِى من يشاء منهما [2] .

العلم والعبادة :

يرى ابن القيم تفضيل العلم على العبادة ، وذلك لأن العلم يوصل إلى الحق ، ويبصر الإنسان ، ويهديه إلى معرفة الخير من الشر . أما العبادة فإنها وإن كانت تصفى الروح ، وتهذب النفس فهى فى حاجة ملحة إلى العلم يبين لها المشروع من غيره ، والصحيح من الباطل ويستدل ابن القيم على تفضيل العلم بما يأتى :

١ — قال الشافعى : « طلب العلم أفضل من صلاة النافلة » .

---

(١) مدارج السالكين ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ .

(٢) نفس المرجع ج ٣ ص ٨٤ .

٢ — قال ابن وهب : « كنت بين يدى مالك رضى الله عنه فوضعت ألواحى ، وقمت أصلى ، فقال : « ما الذى قمت إليه بأفضل مما قمت عنه » .

ويمضى ابن القيم فى تفضيل العلم ، وبيان مزيته متخذا من قوله تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة ، وأولو العلم » دليلا على مزية العلماء ؛ إذ استشهد الله بهم على أكرم مشهود عليه ، وهو التوحيد ، وقرن شهادتهم بشهادته ، وشهادة الملائكة ؛ وهذا يتضمن عدالتهم ، لأنه لا يؤخذ بشهادة الفساق ، وإلى هذا أشار الحديث الشريف : « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وتأويل المبطلين [1] » .

العلم والسلوك :

يرى ابن القيم — كما يرى الهروى — أن العلم ضرورى للسالك ، والمراد بالعلم ماجاء به رسول الله ﷺ وماأوحى إليه به ، وقد بين فائدته للسالك فقال :

١ — الفائدة الأولى : هذا العلم المتلقى من مشكاة الوحى والنبوة يهذب صاحبه ، ويهيئه لسلوك طريق العبودية بحيث تأتمر بأمر الرسول ، وتنتهى بنهيه ، وتتأدب بآداب الرسول ظاهرا وباطنا ، فتجيبه إذا دعاك ، وتقف إذا استوقفك ، وتغضب لغضبه ، وترضى لرضاه ... وبالجملة فالطريق مسدود إلا على من اقتفى آثار الرسول ﷺ واقتدى به فى ظاهره وباطنه ، فمن سلك هذا الطريق فليس حظه من سلوكه إلا التعب ، وأعماله (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ، حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، ووجد الله عنده فوفاه حسابه ، والله سريع الحساب) .

فأتباع الرسول ﷺ إذا قعدت بهم أعمالهم قامت بهم عزائمهم ، وهممهم ، ومتابعتهم نبيهم كما قيل :

---

(١) مدارج السالكين ٢/٢٥٩ .

من لى بمثل سيرك المدلل   تمشى رويدا وتجى فى الأول

والمنحرفون عن طريقه إذا قامت بهم أعمالهم واجتهاداتهم قعد بهم عدولهم عن طريقه .

فهم فى السرى لم يبرحوا من مكانهم   وما ظعنوا فى السير عنه وقد كلوا [(١)]

٢ — الفائدة الثانية : أن العلم يهدى السالك إلى الغاية المقصودة من سيره، فكم من سالك لا يعرف الغاية من سيره .

٣ — الفائدة الثالثة : أن العلم يصحح همة السالك ، وأعلى الهمم همة اتصلت بالحق سبحانه وهى همة الرسل وأتباعهم ، وإذا أردت أن تعرف مراتب الهمم فانظر إلى همة ربيعة بن كعب الأسلمى ، وقد قال له رسول الله ﷺ : « سلنى » ، فقال « أسألك مرافقتك فى الجنة » وكان غيره يسأله ما يملأ بطنه ، ويوارى جلده ، وانظر إلى همة رسول الله ﷺ حين عرضت عليه مفاتيح كنوز الأرض فأباها [(٢)] .

وإلى هذه الفوائد الثلاث أشار الهروى بقوله فى منزلة الصفاء : « وهو على ثلاث درجات :

الدرجة الأولى : « صفاء علم يهذب لسلوك الطريق ، ويبصر غاية الجد ، ويصحح همة القاصد » .

الدرجة الثانية : « صفاء حال يشاهد به شواهد التحقيق . ويذاق به حلاوة المناجاة ، وينسى به الكون » .

الدرجة الثالثة : « صفاء اتصال يدرج حظ العبودية فى حق الربوبية ،

---

(١) مدارج السالكين ٣–٨٩ ، ٩٠ .

(٢) نفس المرجع ٣–٩٢ .

ويعرف نهايات الخير فى العيان ، ويطوى خسة التكاليف فى عين الأزل [1].
فالدرجة الأولى — كما ترى — عبارة عن الفوائد الثلاث التى أوردها ابن القيم للعلم .

تعقيب

ظهر مما تقدم أن بعض الصوفية حكموا أذواقهم ، ومواجيدهم ، وتركوا العلم ، وقد دعا هذا الفقهاء إلى الطعن عليهم ، وتجريحهم ، ومن هؤلاء الفقهاء ابن القيم الذى أبان الضرر فى تحكيم الذوق ، والإعراض عن العلم ؛ ووازن بين العلم والحال ، وانتهى إلى الجمع بينهما ، كما دعا معتدلى الصوفية إلى الطعن على المغالين منهم ، وهذا الموقف من الفقهاء ، ومعتدلى الصوفية ، هو الحق . فإن تحكيم الذوق قول بما لم يشرع الله ، ومتى خضعت العبادة للأذواق ضل المرء عن سواء السبيل ، ولو تدبر هؤلاء لعلموا أن دعواهم يلزم منها ألا فائدة من إنزال الشرائع ، وإرسال الرسل ، وكان الناس يتركون لأذواقهم . وإذا علمنا أن الله لم يدع الناس وعقولهم ، بل أرسل إليهم الرسل مع أن العقول أقرب إلى الصواب من أذواق الصوفية ، فكيف يعتمد الصوفية على أذواقهم ، ويتركون العلم الصحيح الذى جاء به الرسول ؟ .

فى تحكيم الأذواق ما يأتى :

١ — وقوع الناس فى إضطراب نتيجة لاختلاف أذواقهم .

٢ — القول بتحكيم الذوق قول بما لم يشرع الله .

٣ — يترتب على تحكيم الذوق إبطال الشرائع ، وجعل إرسال الرسل عبثا ، والله منزه عن العبث .

---

(١) نفس المرجع ٣ـ٨٩ ، ٩٢ .

استنتاج :

والنتيجة التي وصلت إليها في هذا المقام ما يأتي :

(١) قام قول بتحكيم الذوق دون العلم ، وهم الصوفية المغالون .

(٢) تعرض الفقهاء لهم ، فأبطلوا دعواهم ، وهم ابن الجوزي ، وابن تيمية كما تعرض لهم المعتدلون من الصوفية فشنعوا عليهم .

(٣) من هؤلاء الفقهاء ابن القيم ، فقد أبطل دعوى الصوفية لعدة أمور :

(ا) الجهالة إذا خالطت العبودية أفسدتها .

(ب) العلم هو المرجع في بيان الصحيح من الباطل من الأذواق .

(ج) تحكيم الذوق فيه ضرر على الدين وإيقاع للناس في اضطراب .

(هـ) التعبد بما لم يشرع الله :

يجب التزام ما شرعه الله في العبادة ـ موقف ابن الجوزي . موقف ابن تيمية ـ استنتاج . موقف ابن القيم ـ تعقيب .

يجب التزام ما شرعه الله في العبادة :

مما عابه ابن القيم على الصوفية العبادة بما لم يشرع الله ، وهو في هذا محق؛ لأن العبادة يجب ألا تتجاوز الحد الذي رسمه الله ، لأن العبادة مظهر العلاقة بين العبد وخالقه ، وهذا المظهر ليس للعبد وضعه ، ولا بيان كيفيته وإنما هذا لله وحده ، ولهذا منع الأصوليون الاجتهاد في الأمور التعبدية ، وقد سبق ابن القيم إلى هذا كل من ابن الجوزي وابن تيمية ، فاقتضى المقام أن نقف عند كل منهما وقفة تبين رأيهما ، لأن في هذا تجلية المسألة ، وتوضيح لها ، وفي هذا إظهار ابن القيم بمظهر المتأثر على منهج من سبقه من الفقهاء ، وليس بدعا في مناقشة الصوفية لا في هذه المسألة ، ولا في غيرها على النحو الذي تقدم في غيرها من المسائل .

موقف ابن الجوزى :

أما ابن الجوزى فقد روى أن محمد بن طاهر المقدسى ذكر أن من سننهم التى ينفردون بها ، وينتسبون إليها صلاة ركعتين بعد لبس المرقعة ، والتوبة ، واحتج بحديث ثمامة القائل : «إن النبى ﷺ أمره حين أسلم أن يغتسل» .

لم يرض ابن الجوزى عن قوله : «إن الصوفية ينفردون بسنن» ، وبين أن هذه السنن التى يدعى انفرادهم بها إما أن تكون موافقة للشرع ، أو مخالفة له ، فإن كانت موافقة للشرع فالمسلمون جميعاً يعرفونها وخاصة الفقهاء ؛ لأنهم أعرف بأحكام الله ، فما وجه انفراد الصوفية بها ؟ وإن كانت مخالفة للشرع كانت من وضع الصوفية ، واختراعهم ، وليس الاختراع طريقا تثبت به العبادة .

ورفض الاحتجاج بحديث ثمامه ؛ لأنه ليس فيه ذكر صلاة ، فيقاس عليه ، وكل ما فيه أن كافراً أسلم ، فأمره الرسول بالاغتسال ، وقد قال بوجوب الاغتسال جماعة من الفقهاء منهم ابن حنبل ، ولم يقل أحد منهم بصلاة ركعتين لمن أسلم [1] .

وكما أخذ ابن الجوزى عليهم تعبدهم بما لم يشرع الله فقد أخذ عليهم ترك المشروع زهداً ، وورعا كتركهم النكاح خوفا من أن تشغلهم الزوجة عن طريق الله ، وهم بهذا يتركون أمراً مشروعا واجبا عند خوف العنت ، وسنة مؤكدة عند عدم الخوف قال ﷺ : «النكاح سنتى فمن رغب عن سنتى فليس منى» ، والأحاديث والآيات كثيرة فى الحث على الزواج . ومن هذه الأحاديث ما أفصح عن الثواب المعد للمتزوج قال ﷺ : «وفى بضع أحدكم صدقة .

---

(١) نقد العلم والعلماء ص ١٨٥ .

قالوا : يأتى أحدنا شهوته ، ويكون له فيها أجراً ؟ قال : أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر ؟ قالوا : نعم قال : « فكذلك إذا وضعها فى الحلال كان له أجر . قال : أفتحتسبون الشر ، ولا تحتسبون الخير » .

ومن مناقشته لهم ما ذكره تعليقا على قول أبى سليمان الدرانى : « إذا طلب الرجل الحديث ، أو سافر فى طلب المعاش ، أو تزوج فقد ركن إلى الدنيـا » .

قال ابن الجوزى : « وهذا كله مخالف للشرع ، وكيف لا يطلب الحديث والملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم ، وكيف لا يطلب المعاش ، وقد قال عمر ابن الخطاب رضى الله عنه : « لأن أموت من سعى على رجلى أطلب كفاف وجهى أحب إلى أن أموت غازيا فى سبيل الله » وكيف لا يتزوج وصاحب الشرع يقول : « تناكحوا » فما أرى هذه الأوضاع إلا على خلاف الشرع[1] ويتعجب ابن الجوزى من قول الغزالى : ينبغى ألا يشغل المريد نفسه بالتزوج ، فإنه يشغله عن السلوك ، ويأنس بالزوجة ، ومن أنس بغير الله شغل عن الله تعالى ، ويرد ما قاله الغزالى لعدة أمور :

١ — من قصد إعفاف نفسه ، وإيجاد ولد ، أو إعفاف زوجة لم يخرج عن الجادة .

٢ — الأنس الطبيعى بالزوجة لا ينافى أنس القلوب بطاعة الله ، وقد امتن الله على الخلق بجعل الزوجة سكنا ، ودعا الرسول إلى الأنس بالزوجة بقوله : « هلا بكر تلاعبها ، وتلاعبك » وقد ثبت أن الرسول كان يتبسط مع نسائه ويسابق عائشة ، ولم يشغله ذلك عن الأنس بالله »[2] .

---

(١) نفس المرجع ص ٣١٢ ، ٣١٤ .

(٢) نقد العلم والعلماء ص ٣١٥ .

رد ابن تيمية على الصوفية :

أما ابن تيمية فقد طرق المسألة من زاوية العلماء الأصوليين ، واعتبر الأمور التى يتعبد بها الصوفية من قبيل المباح ، والمباح يتناوله المرء على أنه مباح ، لا على أنه مستحب أو واجب ، فقال :

« وذلك أن الأمور التى ليست مستحبة فى الشرع لا يجوز التعبد بها باتفاق المسلمين ، ولا التقرب بها إلى الله ، ولا اتخاذها طريقا إلى الله ، وسبباً لأن يكون الرجل من أولياء الله وأحبائه ، فهذا أصل عظيم تجب معرفته ، والاعتناء به ، وهو أن المباحات إنما تكون مباحة إذا جعلت مباحات ، فأما إذا اتخذت واجبات أو مستحبات كان ذلك دينا لم يشرعه الله ، وجعل ماليس من الواجبات والمستحبات منها بمنزلة جعل ما ليس من المحرمات منها ، فلا حرام إلا ما حرم الله ، ولا دين إلا ما شرعه الله ، ولهذا عظم ذم الله فى القرآن لمن شرع ديناً لم يأذن الله به [1] ، وما علم باتفاق الأمة أنه ليس بواجب ، ولا مستحب ، ولا قربة لم يجز أن يعتقد ، أو يقال : إنه قربة ، وطاعة ، فكذلك هم متفقون على أنه لا يجوز قصد التقرب به إلى الله ، ولا التعبد به ، ولا اتخاذه دينا ... فلا يجوز جعله من الدين لا باعتقاد ، وقول ، ولا بإرادة وعمل ، وبإهمال هذا الأصل غلط خلق كثير من العلماء والعباد يرون الشىء إذا لم يكن محرما لا ينهى عنه بل يقال : « إنه جائز لا يفرقون بين اتخاذه ديناوطاعة ، وبين استعماله كما تستعمل المباحات المحضة ، ومعلوم أن اتخاذه دينا ، بالاعتقاد ، أو بالقول ، أو بالعمل

---

(١) يشير إلى قوله تعالى : « أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ، ولولا كلمة الفصل لقضى بينهم ، وأن الظالمين لهم عذاب أليم » الآية ٢١ من سورة الشورى .

من أعظم المحرمات وأكبر السيئات ، وهذا من البدع المنكرات التى هى أعظم من المعاصى التى يعلم أنها معاصى سيئات[1] » .

استنتاج :

هذا رأى ابن تيمية وهو ينحصر فيما يأتى :

١ — لايجوز اتخاذ المباحات واجبات أو مستحبات .

٢ — جعل المباحات واجبات أو مستحبات ليس من الدين ، وهو بمنزلة جعل ماليس حراما حراما ، وتشريع مالم يشرعه الله .

٣ — ماليس بواجب أو مستحب ، ولاعرف أنه قربة لايجوز اعتباره موضعاً للتقرب إلى الله باعتقاد أو قول . أو عمله بقصد التقرب إلى الله وقد غلط أناس لعدم تفرقتهم بين استعمال المباح كما تستعمل المباحات المحضة واتخاذه ديناً ، وطاعة ، وبرا يتقرب به إلى الله .

موقف ابن القيم :

أما ابن القيم فيطرق المسألة طرقا فيه كثير من الدقة ، ويجعل من محاسبة النفس التميز بين ماعلى المرء وماله ، والذى على المرء التزام الطاعة ، واجتناب المعصية ، وماله هو المباح الشرعى .

ويجب على المرء التميز بينهما وإعطاء كل حقه ، وقد راع ابن القيم طائفتان من الناس .

الأولى تجعل ماعليها من جنس مالها ، فتتخير فى فعله وتركه ، وإن فعلته رأت أنه فضل قامت به ، لاحق أدته .

الثانية ترى مالها من قسم ماعليها فعله أو تركه ، فتتعبد بترك مالها فعله

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

كترك المباحات ، وتظن أن هذا حق عليها ، أو تتعبد بفعل مالها تركه ، وتظن هذا حقاً عليها .

مثال التعبد بترك مالها فعله التعبد بترك النكاح ، أو ترك أكل اللحم ، أو الفاكهة مثلا ، أو الطيبات من المطاعم ، والملابس ، فيوجبون على أنفسهم تركها ، أو يرون تركها أفضل القرب ، وحديث الرسول يبطل زعم هؤلاء ، ففي الصحيح أن نفراً من أصحاب النبي ﷺ سألوا عن عبادته في السر فكأنهم تقالوها ، فقال أحدهم : أما أنا فلا آكل اللحم ، وقال الآخر : أما أنا فلا أتزوج النساء ، وقال الآخر : أما أنا فلا أنام على فراش ، فبلغ النبي ﷺ مقالتهم ، فخطب ، وقال : « ما بال أقوام يقول أحدهم : أما أنا فلا آكل اللحم ، ويقول الآخر : أما أنا فلا أتزوج النساء ، ويقول الآخر : أما أنا فلا أنام على فراش ، لكني أتزوج النساء ، وآكل اللحم ، وأنام وأقوم ، وأصوم ، وأفطر ، فمن رغب عن سنتي فليس مني » قال ابن القيم : « فتبرأ ممن رغب عن سنته ، وتعبد لله بترك ما أباحه الله لعباده من الطيبات رغبة عنه ، واعتقادا أن الرغبة عنه ، وهجره عبادة ، فهذا لم يميز بين ما عليه وماله .

ومثال التعبد بفعل مالها تركه وهو حق لها التعبد بالرياضيات والأوضاع التي رسمها كثير من السالكين بأذواقهم ومواجيدهم واصطلاحاتهم[1] » .

فابن القيم لا يرضى عن التعبد بما لم يشرع الله كما لا يرضى عن ترك المباحات زهدا ، وعبادة فالله جعل المباح لا ليتعبد به ، بل ترك الحرية للعبد في فعله أو تركه ، ولو شاء أن يتعبد به لجعله من قسم الواجبات أو المستحبات .

---

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٩٣ ، ٩٤ .

تعقيب

ظهر مما تقدم أن الصوفية يتعبدون بما لم يشرع الله سواء كان المتعبد به مشروعا فى ذاته ولكنه ليس مشروعا فى هذا الموضع الذى أدى فيه كصلاة ركعتين بعد التوبة كما فعله بعض الصوفية ، أو كان مباحا فى ذاته ، وهم يتركونه زهداً ، وورعا .

أما الأول فواضح أنه ليس من الدين ؛ لأن قصر العبادة المشروعة على حالة معينة ليس من الدين ، وإنما هذا لله وحده .

وأما الثانى وهو التعبد بفعل المباح ، أو تركه فهو خروج عن الشرع ؛ لأن المباح وضعه الشرعى تخيير المكلف بين الفعل أو الترك ، وليس فعله ولا تركه من مقاصد الشرع ، فلا يترتب على فعله ، أو تركه ثواب ، ففعله أو تركه بقصد تحصيل الثواب افتئات على الدين ، وقول لم يشرعه الله . قال أستاذنا المرحوم الشيخ محمد الخضرى [1] : « إن المباح عند الشارع هو ما خير فيه بين الفعل ، والترك من غير مدح ولا ذم ، فإذا تحقق الاستواء ، والتخيير شرعا لم يتصور أن يكون تاركه مطيعاً لعدم تعلق الطلب بالكف عنه ؛ إذ أن الطاعة لا تكون إلا مع طلب ، ولا طلب ، فلا طاعة .

وقال : « والنتيجة أن الشارع لا قصد له فى فعل المباح دون تركه ، ولا فى تركه دون فعله ، بل قصد جعله لخيرة المكلف ، فما كان من المكلف من فعل أو ترك فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه ، فصار الفعل والترك كخصال الكفارة أيها فعل فهو قصد الشارع ، لا أن للشارع قصداً فى الفعل بخصوصه أو الترك بخصوصه » .

---

(١) أصول الفقه : ٦٦ ، ٦٧ .

وبعد أن فرغنا من بيان ما عابه ابن القيم على الصوفية نبين العلاقة بين ابن القيم والهروى :

٢ — ابن القيم والهروى :

لم تذب شخصيته فى شخصية الهروى ؛ ولهذا رأيته اختلف معه فيما يأتى .

١ — ترتيب المقامات . ٢ — التوحيد والفكر .

٣ — الصبر والمحبة . ٤ — هل الحزن منزلة أم لا ؟

٥ — هل العزم يشغل السالك ؟ ٦ — المشاهدة والمكاشفة .

لم تذب شخصية فى شخصية الهروى .

تصدى ابن القيم لشرح كتاب « منازل السائرين » للهروى فحق على أن أعرض العلاقة العلمية بين ابن القيم والهروى ، وأسارع ، فأقول : « لم يكن ابن القيم على وفاق تام مع الهروى ، ولم تكن شخصيته لتذوب فى شخصية الهروى بحيث كان يردد آراءه فحسب ، وإنما كانت شخصيته تطغى أحيانا على شخصية الهروى ، فأحيانا يوافقه ، وأحيانا يناقشه ، والآن أعرض بعض المسائل التى اختلف فيها ابن القيم مع الهروى ليتبين منها مدى قدرة ابن القيم على فهم التصوف ، كما يتبين كذلك أنه كان يبحث المسائل بحثا حراً قاصداً وجه الحق ، وإليك البيان :

١ — ترتيب المقامات [1] :

لم يلتزم ابن القيم الترتيب الذى اتبعه الهروى فى عرض المقامات ، وقد رجعت

---

(١) وقد عرف صاحب اللمع المقام بأنه مقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات ، والمجاهدات ، والرياضات ، والانقطاع إلى الله عز وجل اللمع ٤٢ . وأما الحال فقد عرفه الجرجانى بقوله : « والحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ، =

إلى كتاب (منازل السائرين) ، وقارنت الترتيب الذى اتبعه الهروى بالترتيب الذى سار عليه ابن القيم ، فوجدت ابن القيم يختلف عنه فيما يأتى :

(ا) يرى ابن القيم تقديم القصد على سائر المنازل ، وخالفه الهروى إذ اعتبره من الأصول .

(ب) يرى ابن القيم تقديم المحاسبة على التوبة ، لأن السالك يعرف بالمحاسبة ما له وما عليه ، وإذا عرف هذا أخذ فى أداء ما عليه ، والخروج منه ، وهو التوبة ، وقد التمس سببا للهروى فى تقديم التوبة على المحاسبة ، فقال : « وصاحب المنازل قدم التوبة على المحاسبة ، ووجه هذا أنه رأى التوبة أول منازل السائرين بعد يقظتهم ، ولا تتم التوبة إلا بالمحاسبة ، فالمحاسبة تكمل مقام التوبة ، فالمراد بالمحاسبة الاستمرار على حفظ التوبة حتى لا يخرج عنها [1] » .

وقال ابن القيم : « وإذا كان كذلك علمت أن القصد والعزم متقدم على سائر المنازل ، فلا وجه لتأخيره ، وعلمت أن المحاسبة متقدمة على التوبة بالرتبة أيضاً ، فإنه إذا حاسب نفسه خرج مما عليه ، وهى حقيقة التوبة ، وأن منزلة التوكل قبل منزلة الإنابة ، لأنه يتوكل فى حصولها ، فالتوكل وسيلة

= ولا اجتلاب ، ولا اكتساب من طرب أو حزن ، أو قبض أو بسط أو هيبة ، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أم لا . فإذا دام ، وصار ملكا يسمى مقاما ، فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتى من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود التعريفات للجرجانى / ٥٦ ، فالمريد يسلك الطريق الصوفى إلى غايته مرحلة بعد أخرى ، وهذه المراحل التى انقسم إليها الطريق الصوفى تسمى مقامات ، والمريد فى اجتيازه هذه المقامات تعرض له أحوال مختلفة من سرور إلى حزن ، ومن فتور إلى نشاط ، وقد عدد نيكلسون الأحوال ، والمقامات ، فقال : فالأحوال هى المراقبة ، والقرب ، والحب ، والخوف ، والرجاء والشوق ، والأنس ، والطمأنينة ، والمشاهدة واليقين ، والمقامات هى التوبة ، والورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل والرضا ، الصوفية فى الإسلام لنيكلسون ترجمة . نور الدين شريبة / ٣٣ ، ٣٤ فالأحوال النفسية التى تعرض للسالك تسمى أحوالا ، ودرجات العبادة التى يلزمها المتعبدون تسمى مقامات .

(١) مدارج السالكين ١ / ٧١ .

والإنابة غاية ، التوكل نصف الدين ، ونصفه الثانى الإنابة ، فإن الدين استعانة وعبادة ، فالتوكل هو الاستعانة ، والإنابة هى العبادة ، وإن مقام التوحيد أولى المقامات أن يبدأ به [1] » .

(جـ) جعل الهروى مقام التوحيد آخر المقامات ، وخالفه ابن القيم فى هذا ، واعتبر مقام التوحيد أول المقامات ، ورد على الهروى بقوله : « فلا وجه لجعله آخر المقامات ، وهو مفتاح دعوة الرسل ، وأول فرض فرضه الله على العباد ، وما عدا هذا من الأقوال خطأ [2] » واستدل على ماذهب إليه بآيات القرآن التى جاءت على لسان الرسل فى دعوتهم لقومهم إلى التوحيد كما استدل بما قاله النبى ﷺ لمعاذ وقد بعثه إلى اليمن : « إنك تأتى قوما أهل كتاب فليكن أول ماتدعوهم إليه عبادة الله وحده ، فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات فى اليوم والليلة [3] » .

هذا ومن يقرأ ما كتبه الهروى يجد أنه يقسم التوحيد إلى أنواع : فالنوع الأول منه هو ما عناه ابن القيم ، ورأى تقديمه على سائر المقامات ، ويؤيد هذا قوله : « والتوحيد على ثلاثة أوجه : الوجه الأول توحيد العامة الذى يصح بالشواهد ، والوجه الثانى توحيد الخاصة وهو الذى يثبت بالحقائق ، والوجه الثالث توحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة [4] » فالوجه الأول أساس العبادة ، وينبغى أن يقدم على سائر المقامات ، وهو ما قصده ابن القيم .

---

(١) مدارج السالكين ١/٧٢ (التوكل والإنابة) .
(٢) نفس المرجع ١/٢١٣ .
(٣) نفس المرجع ١/٢٨٥ .
(٤) نفس المرجع ٣/٣١٠ .

وأما الثانى فهو توحيد الخاصة ، ولا يصل إليه أحد إلا بالمكاشفة والمشاهدة والاتصال وهو آخر المقامات ، وأما الثالث فهو توحيد الله نفسه كما يشير إلى هذا قوله :

توحيده إياه توحيده ونعت من ينعته لاحد

٢ — التوحيد والفكر :

ناقش ابن القيم الهروى فى اعتباره أن التوحيد لا يكون إلا بعد فناء الفكر كما دل على هذا قوله : « الفكرة فى عين التوحيد اقتحام بحر الجحود[1] » فالهروى يرى أن الفكرة تبعد العبد عن التوحيد الصحيح ، وتدخله فى بحر الجحود ، لأن التوحيد الصحيح لا يكون إلا بعد فناء الفكر ، والفكر يدل على بقاء الرسم ، والتوحيد التام لا يكون مع بقاء رسم أصلا .

وقد خالف التوفيق ابن القيم فى هذا الموضع ، إذ كيف تمنع التفكير وقد دعا الله إلى التفكير للوصول إلى الإيمان به وتوحيده ، فقال فى غير موضع : « إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون[2] » .

٣ — الصبر والمحبة :

ناقش الهروى فى قوله : « الصبر حبس النفس على المكروه ، وعقل اللسان عن الشكوى ، وهو من أصعب المنازل على العامة ، وأوحشها فى طريق المحبة ، وأنكرها فى طريق التوحيد » .

وقبل أن يناقشه وضح كلامه ، وبين وجه صعوبة الصبر على العامة ، وذلك

---

(١) مدارج السالكين : ١/٧٩

(٢) نفس المرجع والصفحة .

لأن العامة فى أول الطريق ، فهم عند المحن لا يستطيعون الاحتمال ، وبين وجه وحشته فى طريق المحبة ، وذلك لأن المحبة تقتضى التذاذ المحب بامتحان محبوبه ، والصبر يقتضى كراهيته لذلك ، وبين كون الصبر أنكر المنازل فى طريق التوحيد ، وذلك لأن فى الصبر دعوى قوة الاحتمال ، فالصابر كأنه يدعى قوة الثبات ، وهذا يعارض التوحيد ، إذ التوحيد الحق يقضى بألا قوة لأحد ، بل لله القوة جميعا .

وبعد أن بين هذا ، ووضحه أخذ فى مناقشة الهروى بقوله : « وهو من منكر كلامه ، بل الصبر من آكد المنازل فى طريق المحبة وألزمها للمحبين ، وهو أحوج إلى منزلته من كل منزلة ، وهو من أعرف المنازل فى طريق التوحيد وأبينها » ويمضى فى بيان ضرورة الصبر للمحبين ، ويستدل بما ورد فى القرآن من ثناء على الصابرين وأن جزاءهم بغير حساب ، وأن الملائكة تسلم عليهم لصبرهم ، كما أن الصبر هو الفارق بين المحب الحقيقى ومدعى المحبة ، فلولا تحمل المشاق ، وتجشم المكاره بالصبر لما ثبت صحة محبتهم ، والله أثنى على أيوب ، وجعل جزاء الصابرين بغير حساب [(١)] .

هذا والحق أن نظرة الهروى مثالية ، فهو يرى أن المحب ينبغى أن يتلقى كل شىء من المحبوب بنفس راضية لا تتألم ، كما يشير إلى هذا قول الشاعر :

لئن صدفت عنا فربت أنفسٍ صوادٍ إلى تلك النفوس الصوادف

والصبر لا يكون إلا عند التألم ، وهذا لا يرضاه الهروى من المحب ، كما يرى أن الموحد ينبغى أن يقبل على الله وعلى دينه بكل ارتياح لا يزداد إلا لذة ، وسرورا ، والصبر يأتى عند الضجر والشعور بالضيق ، وهذا لا يريده الهروى من الموحد .

(١) مدارج السالكين ٢/٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ .

٤ — هل الحزن منزلة أم لا ؟

اعتبر الهروى الحزن منزلة من المنازل . أما ابن القيم فلم يوافقه ، واعتبر الحزن إحدى المصائب التى تنزل بالإنسان ، واستدل بالحديث الصحيح : « ما يصيب المؤمن من هم ، ولا نصب ، ولا حزن إلا كفر الله به من خطاياه » . فهذا دليل على أن الحزن إحدى المصائب ، لامقام يبتغي طلبه والسعى إليه ، والحزن لم يرد فى القرآن إلا منهيا عنه ، أو منفيا قال تعالى : « ولا تهنوا ، ولا تحزنوا » وقال تعالى : « ولا تحزن عليهم » ، وقال تعالى : « لا تحزن ، إن الله معنا » ، وقال تعالى : « لا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون » ومما دعا ابن القيم إلى عدم اعتبار الحزن إحدى المنازل أن الحزن يقعد بالمرء عن العمل ، والشيطان يفرح بحزن الإنسان ، قال الله تعالى : « إنما النجوى من الشيطان ليحزن الذين آمنوا » ، ونهى النبى ﷺ عن تناجى اثنين فى حضور ثالث ؛ لأن هذا يحزنه ، فالحزن ليس مطلوبا ، ولا مقصودا ، وليس فيه فائدة ، وقد استعاذ منه النبى ﷺ فقال : « اللهم إنى أعوذ بك من الهم ، والحزن » ، فهو قرين الهم [1] .

٥ — هل العلم يشغل السالك :

يروى الهروى أن العلم يشغل السالك وهذا واضح من قوله : « فالعلم يشغله فى حين ، والحال يحمله فى حين » ، ولكن ابن القيم يرد هذا ، ويرى أن العلم يعين على السلوك ، ويحمل عليه ، فلا يشغله العلم عن سلوكه ، نعم العلم قد يضعف السير على درب الفناء ، لأن العلم لا يجامع الفناء ، وهذا لا يقدح فيه ؛ لأن الفناء ليس غاية السالك إلى الله ، ولا لازما من لوازم الطريق ، وإنما هو عارض يعرض لغير الكمل ، والفناء الكامل الذى هو غاية السالك الصحيحة — الفناء عن محبة

---

(١) مدارج السالكين ١/٢٨٦ ، ٢٨٧ .

ماسوى الله وإرادته ، فيفنى بمحبة الله عن محبة ما سواه ، وبإرادة الله عن إرادة ما سواه ، وبرجاء الله عن رجاء ما سواه ، وبالتوكل على الله عن التوكل على ما سواه ، وهذا لاينافى العلم ، بل العلم يعين عليه ، ويعين هو على العلم[1] .

هذا والحق أنه لاخلاف بينهما ، فالعلم الذى يقصده الهروى هو التعمق فى البحث ، والإقبال على الدقائق بحيث ينشغل السالك به عما سواه ولاشك أن الهروى لايريد من السالك أن يكون جاهلا ، وأما العلم الذى يريده ابن القيم فهو القدر الضرورى من المعرفة للسالك ، حتى يكون على بينة من عبادة الله ، وهذا موضع اتفاق ، وهو لايشغل السالك ، بل يعينه ، ويبصره بعبادة الله .

٦ — المشاهدة والمكاشفة :

فضل الهروى المشاهدة ، وهى نتيجة سقوط الحجاب بين العبد والرب على المكاشفة وهى الاطلاع على الصفات وهذا معنى قوله : « المكاشفة ولاية النعت وفيه شيء من بقايا الرسم ، والمشاهدة ولاية العين والذات »[2] .

وخالفه ابن القيم فى هذا ، ورأى أنه لانسبة بين الاطلاع على الصفات ، وهى المكاشفة ، والاطلاع على العين والذات ، وهى المشاهدة ، فالمكاشفة أفضل من المشاهدة ، بل الأول هو الممكن والثانى غير ممكن ، الأول هو مادعا إليه الرسل قال الرسول عليه السلام : « تفكروا فى خلق الله ، ولاتفكروا فى ذاته فتهلكوا » .

---

(١) نفس المرجع ٣/٨٤ .
(٢) مدارج السالكين ٣/١٤٦ .

ولما سأل المشركون رسول الله ﷺ عن حقيقة ربه سبحانه : من أى شىء هو ؟ أنزل الله عزوجل : « قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » ولما سأل فرعون موسى عن حقيقة ربه بقوله : وما رب العالمين؟ أجابه بقوله : «رب السموات والأرض ومابينهما[1]» .

وأكتفى بهذا القدر فى بيان العلاقة بين ابن القيم والهروى ، ومنه يتبين أن شخصية ابن القيم لم تذب كما سبق فى شخصية الهروى ، بل كان أحياناً يتفق معه وأحياناً أخرى يختلف اختلافاً حراً نزيها ، هدفه إحقاق الحق ، ووضع الأمور فى نصابها .

وبعد هذا أبين أثر ابن القيم فى التصوف وإليك البيان .

٣ — أثر ابن القيم فى التصوف :

(ا) تخليص التصوف مما شابه من انحراف .

(ب) التصوف كما يراه ابن القيم .

(ج) تحديد مبادىء الصوفية ، ومظاهر هذا التحديد مايأتى :

رأيه فى المقامات والأحوال ، توضيح الفرق بين علم اليقين ، وعين اليقين وحق اليقين ، توضيح الفناء وتقسيمه ، ابن القيم من أنصار الصحو ، اهتمامه بالقلب . نظريتا المعرفة والسعادة وخلاصتهما .

١ — الإدراك حياة القلوب .

٢ — عبادة الله سعادة القلوب .

(د) تخليص الإنسان من الماديات . وتزهيده فى الدنيا ، وترغيبه فى الآخرة .

(هـ) وضع المبادىء الخلقية ، ومنها منزلة المروءة .

---

(١) نفس المرجع ٢/١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ .

(ا) تخليص التصوف مما شابه من انحراف :

ظهر مما تقدم أن ابن القيم نعى على الصوفية أموراً تنافى الشرع : وهى وحدة الوجود ، وسقوط التكليف ، والتفرقة بين الحقيقة والشريعة ، والتعبد بمالم يشرع الله ، والقول بتحكيم الذوق ، وطرح العلم ، وكلها تجمعها صفة واحدة هى الخروج على مبادىء الدين الصحيحة .

وهذا يلقى ضوءاً على مايريده ابن القيم من التصوف كما يشهد بأثر ابن القيم فى تخليص التصوف ممـا شابه من انحراف ، وعلى هذا لانكون مغالين إذا اعتبرنا من آثار ابن القيم فى التصوف تخليصه مما شابه من انحراف على أيدى المغالين من الصوفية .

(ب) فما التصوف عند ابن القيم :

يرى ابن القيم أن التصوف الحق هو العمل بالسنة ، واتباع ما أنزل الله على رسوله ، ويستدل على هذا بما نسبه إلى إبراهيم بن محمد : « أصل هذا المذهب ملازمة الكتاب والسنة ، وترك الأهواء والبدع ، والتمسك بالأئمة ، والاقتداء بالسلف وترك ما أحدثه الآخرون والمقام على ماسالك الأولون»[1] .

كما يستدل بما قاله إسماعيل بن نجيد وقد سئل : « ما الذى لابد للعبد منه ؟ فقال : ملازمة العبودية على السنة ، ودوام المراقبة » .

وسئل : « ما التصوف ؟ فقال : « الصبر تحت الأمر والنهى[2] » .

ويرى ابن القيم كذلك أن التصوف يمكن إدراكه ، والحصول عليه بثلاثة

(١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٧٤ .
(٢) نفس المرجع جـ٣ / ٧٤ .

أمور : « العلم ، والجود والصبر » وهو فى هذا يتفق مع الهروى صاحب منازل السائرين قال الهروى : « واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق ... وإنما يدرك إمكان ذلك فى ثلاثة أشياء فى العلم والجود والصبر » .

علق ابن القيم على كلام الهروى ، فقال : « فالعلم يرشده إلى مواقع البذل ، والجود يبعثه على المسامحة بحقوق نفسه ، والصبر يحفظ عليه استدامة ذلك، فهذه الثلاثة بها يدرك التصوف، فابن القيم يعتبر التصوف العمل بالكتاب والسنة ، ويرى أن المرء يدركه بالعلم ، والجود ، والصبر ، والتصوف عنده جزء من السلوك الحقيق ؛ لأن السلوك الحقيق عنده تزكية النفس ، وتهذيبها قال : « والتصوف زاوية من زوايا السلوك الحقيق ، وهو تزكية النفس لتسعد بسيرها إلى صحبة الرفيق الأعلى . ومعية من تحبه ، فإن المرء مع من أحب[1] » .

وعلى هذا فالتصوف عند ابن القيم السير فى إطار الدين لايعدوه المسلم ، وعليه تحصيله بالعلم ، والجود ، والصبر وهى أهم الصفات التى يتحلى بها المؤمن ، والسلوك الحقيق هو صقل النفس ، وتهذيبها لتتجرد من المادة ، وتصل إلى السمو الروحى ، فالتصوف جزء من السلوك الحقيق .

(جـ) تحديد مبادىء الصوفية :

لم يقف أثر ابن القيم فى التصوف على تنقيته مما شابه من انحراف ، فقد كان له أثر فى تحديد مبادىء الصوفية ، وبيان المقصود منها ، وفيما يلى عرض نماذج من بحوثه فى التصوف تلقى ضوءاً على ماله من أثر فى تحديد مبادئهم :

---

(١) نفس المرجع ٢ /١٧٧ .

رأيه في المقامات والأحوال :

تكلم في المقامات والأحوال ، وصدر الحديث عنها ببيان أن القوم اختلفوا فيها ، فمنهم من يرى أن المقامات كسبية ، والأحوال وهبية ، ومنهم من يرى أن الأحوال من نتائج المقامات ، والمقامات من نتائج الأعمال؛ فمن كان أصلح عملا كان أعلى مقاما ، ومن كان أعلى مقاما كان أعظم حالا ، وبعد أن عرض هذا الخلاف أدلى برأى قاطع ، فقال : « والصحيح فى هذا أن الواردات لها أسماء باعتبار أحوالها ، فتكون لوامع ، وبوارق ، ولوائح عند أول ظهورها ، وبدوها كما يلمع البارق ، ويلوح على بعد ، فإذا نازلته ، وباشرها فهى أحوال ، فإذا تمكنت منه ، وثبتت له من غير انتقال فهى مقامات ، وهى لوامع ، ولوائح فى أولها ، وأحوال فى أوسطها ، ومقامات فى نهاياتها ، فالذى كان بارقا هو بعينه الحال ، والذى كان حالا هو بعينه المقام ، وهذه الأسماء له باعتبار تعلقه بالقلب وظهوره ، وثباته فيه [1] » ولا يرضى ابن القيم عن الترتيب الذى يضعه الصوفية للمقامات ، ويرى أنه مشوب بالتحكم والدعوى ، وأن العبد إذا التزم الإسلام ، ودخل فيه فقد التزم ظواهره وبواطنه . على أن الترتيب الذى يشير إليه كل مرتب للمنازل لا يخلو عن تحكم ودعوى ؛ فإن العبد إذا التزم عقد الإسلام ، ودخل فيه كله فقد التزم لوازمه الظاهرة والباطنة ، ومقاماته وأحواله ، وله فى كل عقد من عقوده وواجب من واجباته أحوال ، ومقامات لا يكون موفياً لذلك العقد والواجب إلا بها ، وكلما وفى واجباً أشرف على واجب آخر بعده ، وكلما قطع منزلة استقبل أخرى [2] » .

وهو يرتضى طريقة المتقدمين كسهل بن عبد الله التسترى ، وأبى طالب

---

(١) مدارج السالكين ص ١٠ / ٧٣ .
(٢) مدارج السالكين ١ / ٧٤ .

المكى ، والجنيد ، وأبى عثمان النيسابورى ، ويحيى بن معاذ الرازى ، ويرى أنهم تكلموا على أعمال القلوب كلاما جامعا مطلقا عن الترتيب ، وعن حصر المقامات بعدد معلوم ، كما أنهم حاموا على اقتباس الحكمة ، والمعرفة وطهارة القلوب ، وزكاة النفوس وتصحيح المعاملة [1] .

توضيح الفرق بين علم اليقين ، وعين اليقين ، وحق اليقين :

ومن تحديده لمبادىء الصوفية توضيحه الفرق بين علم اليقين ، وعين اليقين وحق اليقين بقوله : « الفرق بين علم اليقين ، وعين اليقين كالفرق بين الخبر الصادق والعيان ، وحق اليقين فوق هذا ، وقد مثلت المراتب الثلاث بمن أخبرك أن عنده عسلا وأنت لا تشك فى صدقه ، ثم أراك إياه ، فازددت يقينا ، ثم ذقت منه ، فالأول علم اليقين ، والثانى عين اليقين ، والثالث حق اليقين ، فعلمنا الآن بالجنة والنار علم يقين ، فإذا أزلفت الجنة فى الموقف ، وشاهدها الخلائق ، وبرزت الجحيم ، وعاينها الخلائق فذلك عين اليقين ، فإذا أدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار فذلك حينئذ حق اليقين [2] » .

الفناء وأقسامه :

ومن تحديده لمبادىء الصوفية ما ذكره فى الفناء ، واعتمد عليه كثير من الباحثين [3] المحدثين حين تعرضوا لبيان الفناء ، والفناء حالة نفسية يغيب فيها

---

(١) نفس المرجع جـ١ ص٧٥ .

(٢) نفس المرجع جـ٣ ص٢٢٤ .

(٣) فالمرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق ذكر تقسيم ابن القيم للفناء فى تعليقه على مادة : (التصوف) فى دائرة المعارف الإسلامية ، والدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه : « ابن الفارض والحب الإلهى » نقل نفس هذا التقسيم ، وانتفع به فى بيان الفناء عند ابن الفارض .

السالك عن الحس ، ويستغرق فى الحق وذاته ، وليس الفناء انحلال الجوهر الإنسانى واستحالة وجوده إلى عدم ، بل هو كما قلت حالة من حالات النفس تتسم بغيبة الإنسان عن الإحساس وعن مشاهدة العالم المحسوس بحيث يستغرق الإنسان فى عظمة البارى ومشاهدة الحق قال ابن القيم : « والفناء الذى يشير إليه القوم ، ويعملون عليه أن تذهب المحدثات فى شهود العبد ، وتغيب فى أفق العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل ، ثم تغيب صورة المشاهد ، ورسمه أيضاً ، فلا تبقى له صورة ولا رسم ، ثم يغيب شهوده أيضاً ، فلا يبقى له شهود ، ويصير الحق هو الذى يشاهد نفسه بنفسه ، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات ، وحقيقته أن يفنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل[1] » .

فهو يرى أن الفناء لابد له من ثلاثة أمور :

أولا : ذهاب المحدثات فى شهود العبد .

ثانياً : غيبة صورة المشاهد .

ثالثاً : غيبة شهوده بحيث لايبقى له شهود .

وقال الجرجانى : « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناءان : أحدهما ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة ، والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق[2] » .

والقسم الثانى عند الجرجانى هو الفناء الذى ذكره ابن القيم ، وابن القيم يعتبر الفناء ثلاثة أنواع .

---

(١) مدارج السالكين جـ١ ص ٨٠ .

(٢) التعريفات ص ١١٣ .

١ — الفناء عن وجود السوى .   ٢ — الفناء عن شهود السوى .

٣ — الفناء عن إرادة السوى .

١ — فأما الفناء عن وجود السوى فهو مذهب القائلين بوحدة الوجود ، وابن القيم لايرضى عنه ، وهو باطل فى نظره لما فيه من نفى الوجود الممكن ، وهو وجود المخلوقات المستند فى وجوده إلى الوجود الواجب ، وهو وجود الله ، ولما يترتب عليه من إبطال التكاليف ونسبة العبث إلى الله فى إرسال الرسل ، وإبطال الثواب والعقاب ؛ لأنه لايمكن أن يكلف الله نفسه ، ولأن العالم لا يكون فى حاجة إلى الرسل مادام صورة الله كما يزعمون ، ولأنه لايمكن أن يعذب الله نفسه[1] .

٢ — وأما الفناء عن شهود السوى فهو الغيبة عن سوى الله ، وعن شهوده والغيبة عن نفسه أيضاً ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمشهوده عن شهوده ، وهذا إنما يتصور فى حال السكر والجمع ، فإذا عاد إلى السالك عقله فرق بين العبد ، والمعبود ، والخلق ، والمخلوق ، ومثل هذا ما حدث لأبى يزيد البسطامى ، فقد فنى عن نفسه ، وعن كل شىء ، وأصبح فى حالة جعلته يقول : « سبحانى » و « مافى الجبة إلا الله » .

والفرق بين هذا الفناء وبين سابقه أن السابق فناء عن وجود السوى ، فمعتقده يرى أن ماسوى الله لاوجود له وأن الوجود الحق لله ، وأن ماسوى الله صورة للحق ، ويعتقد هذا فى حال الصحو ، وهو كامل التفكير ، وأما الفناء عن شهود السوى فإن صاحبه فى حال الصحو يعتقد التفرقة بين الرب والعبد ، وكل ماحدث له أنه أصبح فى حال غيبة فنى فيها عن شهود ماسوى الله ، وفنى عن نفسه .

---

(١) مدارج السالكين ١/٨٢ .

وابن القيم لا يرضى عن هذا الفناء ، ويرى أنه وإن كان يحمد فيه فناء العبد عن حب ماسوى الله ، وعن خوفه ، ورجائه ، والتوكل عليه ، والاستعانة به بحيث يكون دين العبد كله لله إلا أنه يذم فيه عدم الشعور والغيبة ، حتى لايفرق صاحبه بين نفسه وربه ، ولا بين الرب والعبد ، ولذا يقول : « فهذا ليس بمحمود ، ولا هو وصف كمال ، ولا هو مما يرغب فيه ، ويؤمر به ، بل غاية صاحبه أن يكون معذورا لعجزه ، وضعف قلبه وعقله عن احتمال التمييز والفرقان[1] » .

٣ — وأما الفناء عن إرادة السوى فهو الفناء بمراد المحبوب من العبد عن مراد العبد منه ، وعن مراد ما سوى الله من العبد ، وابن القيم يعتبر هذا الفناء غاية المحبة ، ويعتبره كذلك فناء الخاصة كما يدل عليه قوله : « فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد ، خواص المحبين ، وفناؤهم . قد فنوا بعبادة محبوبهم عن عبادة ماسواه ، وبحبه ، وخوفه ، ورجائه ، والتوكل عليه ، والاستعانة به ، والطلب منه عن حب ماسواه ، وخوفه ، ورجائه ، والتوكل عليه ، ومن تحقيق هذا الفناء ألا يحب إلا في الله ، ولا يبغض إلا فيه ، ولا يوالي إلا فيه ، ولا يعطي إلا له ، ولا يمنع إلا له ، ولا يرجو إلا إياه ، ولا يستعين إلا به ، فيكون دينه كله ظاهرا وباطنا معه ، ويكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، فلا يواد من حاد الله ورسوله ، ولو كان أقرب الخلق إليه[2] » هذا ، ويؤخذ على ابن القيم أنه أدخل في الفناء أنواعا ليست منه ، فالفناء عن وجود السوى ليس فيه فناء ، وإنما صاحبه في حال صحو ، ويقظة ، والفناء عن إرادة السوى ليس فيه فناء ، وإنما صاحبه كذلك في حال صحو ، ويجاب عن هذا المأخذ

---

(١) مدارج السالكين ١/٨٣ ، ٨٤ .
(٢) نفس المرجع ١/٩٠ ، ٩١ .

بأن هذين الفناءين يراد بهما النفى ، فهو يقصد نفى وجود ما سوى الله ، ونفى إرادة ما سوى الله ، وهذا المعنى وهو النفى يتحقق فى الفناء الذى هو حالة نفسية كما تقدم ، فلعله جمع الكل تحت كلمة فناء ، ويريد بها النفى سواء كان نفيا فى حال غيبة وهى الحال النفسية (الفناء على شهود السوى) أم كان نفيا فى حال الصحو ، وهذا يشمل الفناء عن وجود السوى ، والفناء عن إرادة السوى .

ويؤيد ما ذكرت من أنه يريد بالفناء معنى النفى أنه يستعمل الفناء بمعنى النفى ، ومن هذا قوله : « والفناء فى هذا التوحيد مقرون بالبقاء ، وهو أن تثبت إلهية الحق تعالى فى قلبك ، وتنفى إلهية ما سواه ، فتجمع بين النفى والإثبات ، فالنفى هو الفناء ، والإثبات هو البقاء ، وحقيقته أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ، وبمحبته عن محبة ما سواه ، وبخشيته عن خشية ما سواه ، وبطاعته عن طاعة ما سواه [1] » .

ابن القيم من أنصار الصحو :

بينا موقف ابن القيم من الفناء ، ومنه يتبين ميله إلى الصحو ، وتفضيله على الفناء ، وقد دلنا على هذا بعبارته الصريحة الواضحة : « وشهود العبودية أكمل ، وأتم ، وأبلغ من الغيبة عنها بشهود المعبود ، فشهود العبودية والمعبود درجة الكمل ، والغيبة بأحدهما عن الآخر للناقصين ، فكما أن الغيبة بالعبادة عن المعبود نقص ، فكذلك الغيبة بالمعبود عن عبادته ، حتى أن من العارفين من لا يعتد بهذه العبادة ، ويرى إيجادها عدما ... فالحق تعالى مراده من عبده استحضار عبوديته ، لا الغيبة عنها ، والعامل على الغيبة عنها عامل على مراده من الله ، وعلى حظه ، والتنعم بالفناء فى شهوده ، لا على مراد الله منه ، وبينهما

---

(١) مدارج السالكين ٣/٣١٢ .

ما بينهما فكيف يكون قائما بحقيقة العبودية من يقول: « إياك نعبد » ولا شعور له بعبوديته البتة؟ بل حقيقة « إياك نعبد » علما ومعرفة وقصداً وإرادة وعملا، وهذا مستحيل فى دار الفناء [(١)] » ومما يدل على إصراره على هذه الفكرة إلحاحه عليها فى غير موضع، فهو يقول فى موضع آخر: « فإن شهود العبد قيامه بالعبودية أكمل فى العبودية من غيبته عن ذلك؛ فإن أداء العبودية فى حال غيبة العبد عنها وعن نفسه بمنزلة أداء السكران والنائم، وأداؤها فى حال كمال يقظته وشعوره بتفاصيلها وقيامه بها أتم وأكمل وأقوى عبودية.

فالفناء حظ الفانى ومراده، والعلم والشعور والتمييز والفرق وتنزيل الأشياء منازلها وجعلها فى مراتبها حق الرب ومراده، ولا يستوى صاحب هذه العبودية وصاحب تلك [(٢)] ».

ويعتبر ابن القيم درجة الصحو درجة الكمل من المحبين [(٣)] ويستدل على ما ذهب إليه بما يأتى:

١ – الرسول أسرى به، ورأى ما رأى، ومع هذا كله كان ثابت الجأش رابط الجنان قال الله تعالى: « ما زاغ البصر وما طغى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى » ولو كان الفناء خيراً من الصحو لفنى الرسول فى هذه الحال، ولهذا كان الرسول أفضل من موسى إذ خر صعقا لما تجلى ربه للجبل.

٢ – كانت امرأة العزيز أكثر حباً ليوسف من النسوة اللائى قطعن أيديهن حين شاهدته، ومع هذا لم تقطع يدها كما فعلن، ولم تفن عن نفسها

---

(١) نفس المرجع ١/٨٦.
(٢) مدراج السالكين ص ٨٤.
(٣) إغاثة اللهفان ص ٣٣١.

كما فنين ، ولم يعرض لها ذلك مع أن حبها أقوى وأتم ، لأن حبها كان مع البقاء ، وحبهن كان مع الفناء ، فالنسوة غيبهن حسنه وحبه عن أنفسهن ، فبلغن من تقطيع أيديهن مابلغن ، وامرأة العزيز لم يغيبها حبها له ... فحالها حال ، الأقوياء من المحبين ، وحال النسوة حال أصحاب الفناء [1] .

وقد أبان ابن القيم الخطر الناجم عن التمسك بمقام الفناء بقوله : « وينبغى أن يعرف أن مراعاة مقام الفناء الذى جعلوه غاية آل بكثير من طالبيه إلى ترك القيام بالأعمال جملة ، ورأوا أنها علل قاطعة عنه ، واشتد نكير الشيوخ والأئمة عليهم حتى قال شيخ الطائفة الجنيد : « إن الذى يزنى ، ويسرق خير من هؤلاء [2] » وابن القيم يشبه فى هذا المسلك الجنيد وأتباعه فى إقرارهم الصحو وإنكارهم السكر ؛ لأنهم رأوا السكر يؤدى إلى اضطراب الحال العادية للعبد ، وفقدان السلامة وضبط النفس . ومبدأ التحقيق عند هؤلاء لا يمكن الوصول إليه ما لم يكن السالك سليما [3] .

اهتمام بالقلب :

اهتم ابن القيم كما اهتم الصوفية بالقلب ، والقلب عندهم مركز الدائرة يدور حوله الحديث ، ويهتمون به اهتمام العلماء بالعقل وما يؤدى إليه من نظريات ، وقد ظهر اهتمام ابن القيم بالقلب وما يتعلق به فى اثنى عشر بابا عقدها فى صدر كتابه : « إغاثة اللهفان » تكلم فيها عن القلوب وما يتعلق بها كلام الطبيب الماهر ، فشخص أدواءها ، ووصف العلاج لها ، وانتهى من بحثه إلى نظرية فى المعرفة ونظرية فى السعادة ، وإليك بيانهما :

---

(١) المحبين ص ٣٣١ بهامش إغاثة اللهفان لابن القيم .
(٢) نفس المرجع ص ٣٤٢ .
(٣) ابن الفارض والحب الإلهى ص ١٤٩ .

نظريتا المعرفة والسعادة :

تتلخص هاتان النظريتان فيما يأتى :

١ — حياة القلوب بإدراك الحق .

٢ — سعادة القلوب بعبادة الله تعالى

فأما نظريته فى المعرفة فهى تتلخص فى أن المعرفة حياة القلب ، وهو بدونها ميت لا فائدة منه ويظهر هذا من قوله : « لما كان فى القلب قوتان قوة العلم والتمييز ، وقوة الإرادة والحب كان كماله وصلاحه باستعمال هاتين القوتين فيما ينفعه ، ويعود بصلاحه وسعادته ، فكماله باستعمال قوة العلم فى إدراك الحق ومعرفته ، والتمييز بينه وبين الباطل واستعمال قوة الإرادة والمحبة فى طلب الحق ومحبته وإيثاره على الباطل [1] » .

وأما نظريته فى السعادة فإنه رأى أن سعادة القلب إنما تحصل بعبادة الله تعالى ، وقد وضح ذلك بقوله : « فإن حاجة العباد إلى ربهم فى عبادتهم إياه وتأليههم له كحاجتهم إليه فى خلقه لهم ، ورزقه إياهم ، ومعافاة أبدانهم ، وستر عوراتهم ، وأمن روعاتهم ، بل حاجتهم إلى تأليهه ، ومحبته وعبوديته أعظم ، فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم ، ولا صلاح لهم ، ولا نعيم ، ولا فلاح ، ولا لذة ، ولا سعادة بدون ذلك بحال ؛ ولهذا كانت لا إله إلا الله أحسن الحسنات ، وكان توحيد الإلهية رأس الأمر [2] » ولم يفت ابن القيم أن يستدل على ما ذكره فى هذا المجال ، فقال : « ولهذا كان حق الله على عباده أن يعبدوه ، ولا يشركون به شيئاً ، كما فى الحديث الصحيح الذى رواه معاذ بن جبل رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : « أتدرى ما حق الله على عباده ؟ قلت : الله

(١) إغاثة اللهفان ص ١٣ .

(٢) إغاثة اللهفان ص ١٥ .

ورسوله أعلم فقال : « حقه على عباده أن يعبدوه ، ولا يشركوا به شيئا ». أتدرى ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ؟ قلت : الله ورسوله أعلم قال : « حقهم عليه ألا يعذبهم بالنار [1] » ولم يأل ابن القيم جهداً فى تقرير ما للقلب من أثر فى إصلاح السلوك ، فطوراً يطرق هذه المسألة طرقا مباشراً ، وطوراً آخر يعرضها عرضا شيقا طليا فى صورة مناظرة يعقدها بين العين والقلب ينحى فيها كل منهما على الآخر باللائمة ، ويميل ابن القيم إلى تحميل القلب المسئولية باعتباره الآمر الناهى وسائر الحواس ماهى إلا قوة تنفيذية تأتمر بأمره وتنتهى بنهيه .

وإن هذه المناظرة التى جادت بها قريحة ابن القيم تدل إلى جانب دلالتها على منهجه التعليمى على قدرته على تصوير الحقائق تصويراً أدبياً رائعاً وصوغها فى أسلوب شيق جذاب يجدد نشاط القارىء ، ويدعوه إلى تتبع المسألة حتى نهايتها [2] .

وابن القيم محق فى تحميل القلب المسئولية ، واعتباره مسئولا عن سلوك صاحبه إن جار أو عدل قال رسول الله عليه السلام : « ألا وإن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب » .

(د) تخليص الإنسان من الماديات ، وتزهيده فى الدنيا ، وترغيبه فى الآخرة :

عمل ابن القيم على تخليص الإنسان من الماديات والسمو به إلى العالم الروحى ويبدو هذا من تقسيمه اللذة إلى :

١ ـ لذة جثمانية . ٢ ـ لذة خيالية وهمية . ٣ ـ لذة عقلية روحانية .

فأما اللذة الجثمانية فهى لذة الأكل ، والشرب ، والجماع ، ويشترك فيها

---

(١) نفس المرجع ص ١٦ .

(٢) ارجع إلى هذه المناظرة إن شئت فى روضة المحبين ص ١١٨ ، ١١٩ .

الإنسان ، والحيوان ، وتحصيل هذه اللذة لا يؤدي إلى كمال الإنسان،لأن أنقص الحيوانات محصلها ، ولأنها لو كانت كمالا لـكان محمد عليه السلام أكثر أكلا وشربا ، وجماعا ، فلما كان الأمر بالضد تبين أنها ليست في نفسها كمالا ، وإنما تكون كمالا إذا تضمنت إعانة على اللذة الدائمة العظمى [1] .

وأما اللذة الوهمية الخيالية فلذة الرئاسة والتعاظم على الخلق ، وطلاب هذه اللذة أشرف نفوساً من طلاب اللذة الأولى ، لـكن آلامها أعظم من التذاذ النفس بها لأن صاحبها قد نصب نفسه لمعاداة كل من تعاظم عليهم ... فليست في الحقيقة لذة ، وإن فرحت بها النفس ، وسرت بحصولها .

وأما اللذة العقلية الروحانية فهى لذة المعرفة ، والعلم ، والاتصاف بصفات الـكمال من كرم ، وجود ، وعفة ، وشجاعة ، وصبر ، وحلم ، ومروءة ، ومعرفة الله ، ومحبته قال بعض العارفين : مساكين أهل الدنيا ، خرجوا من الدنيا ولم يذوقوا طيب نعيمها ، فقيل له وما هو : فقال : محبة الله ، والأنس به ، والشوق إلى لقائه ، ومعرفة أسمائه وصفاته ،

فأنت تراه يحاول تخليص النفس الإنسانية من الماديات التى تبعدها عن السمو الروحى ، هذه الماديات التى يتساوى فيها الإنسان ، والحيوان ، وليس للإنسان فضل فى تحصيلها ، إذ هى استجابة لشهواته : شهوة الجوع ، والعطش ، والجماع . كذلك يحاول تغير الإنسان من الاستجابة لغريزة حب الظهور ، وهى من غرائز الإنسان الأصيلة ، نعم ليس من السهل التخلص من الغرائز . لأنها أمور فطرية لا يمكن التخلى عنها ، ولـكن من الممكن تقويمها ، وتعديلها بقدر المستطاع ، والحق أن ما يحصله الإنسان لحاجة فى نفسه كالأكل ، والشرب ، والرئاسة لا يكون له فيه فضل ، وإنما الفضل فيه يفعله الإنسان لما فيه من نفع الغير كالـكرم ، والشجاعة ، والعدل ، وإصلاح ذات البين وغير ذلك مما يتطلبه المجتمع ، وهو فى

(١) روضة المحبين ١٧٩ .

أمس الحاجة إليه ، ولاريب أن محبة الله هي غاية كل حي ، وهي تدفع إلى الخضوع التام والاستسلام للقضاء وعدم الغفلة عن الله طرفة عين .

(هـ) وضع المبادىء الخلقية :

ولم يقف أثر ابن القيم في التصوف على تحديده مبادىء التصوف ، بل تجاوزه إلى وضع المبادىء الخلقية ، ومن هذه المبادىء منزلة المروءة التي قد انفرد بوضعها ، وفات الهروى اعتبارها من المنازل ، وقد ذكرها ابن القيم في قسم الأخلاق[1] ، وبين حقيقتها بقوله : « وحقيقة المروءة تجنب الدنايا ، والرذائل من الأقوال ، والأخلاق ، والأعمال ، وجعلها ثلاث درجات .

الأولى : مروءة المرء مع نفسه : وهي حملها على مايجمل ، وترك مايدنس ، ويشين .

الثانية : المروءة مع الخلق : وهي استعمال الأدب ، والحياء ، والخلق الجميل معهم .

الثالثة : المروءة مع الحق سبحانه : وهي الاستحياء من نظر الله إليه في كل لحظة ، وإصلاح العيوب ما أمكن[2] » .

وبعد أن بينا أثر ابن القيم في التصوف نبين العلاقة بين المعرفة والمحبة عنده ، وإليك البيان :

٤ — العلاقة بين المعرفة والمحبة عند ابن القيم :

(أ) تقديم المعرفة على المحبة مبدأ منطقي .

(ب) يرى ابن القيم تقديم المعرفة على المحبة .

---

(١) مدارج السالكين ٢/١٩٧ .

(٢) نفس المرجع ٢/١٩٧ ، ١٩٨ .

(ج) سبق الغزالى ابن القيم إلى تقديم المعرفة على المحبة .

(أ) تقديم المعرفة على المحبة مبدأ منطقى :

ويجب قبل الفراغ من هذا الفصل أن نبين العلاقة بين المعرفة ، والمحبة عند ابن القيم . يبدو لمن يقرأ آثار ابن القيم أنه يرى تقديم المعرفة على المحبة ، وهذا مسلك يساير المنطق ، ويجرى مع الطبيعة ، فإن أول مرحلة فى علاقة الإنسان بغيره هى مرحلة المعرفة ، فإذا فرغ من هذه المرحلة ، وكون رأيا ، ووجد فى هذا الغير صفات تحببه إليه انتقل إلى محبته ، والتفانى فى حبه .

(ب) المعرفة مقدمة على المحبة عند ابن القيم :

وقد ألح ابن القيم على هذه الفكرة ، وقررها فى غير كتاب من كتبه ، وإليك ، نص مانقل عنه فى هذا الموضع مستخلصاً من كتبه المختلفة قال فى كتابه مدارج السالكين : « فإن أوصاف المدعو إليه ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه هى الجاذبة للقلوب إلى محبته ، وطلب الوصول إليه ؛ لأن القلوب إنما تحب من تعرفه ، وتخافه ، وترجوه ، وتشتاق إليه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن إلى ذكره بحسب معرفتها بصفاته ، فإذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والإقرار بها امتنع منها بعد ذلك ماهو مشروط بالمعرفة ، وملزوم لها ؛ إذ وجود الملزوم بدون لازمه ، والمشروط بدون شرطه ممتنع[1] .

يبدو من هذا النص أمران : « أولها أن الوقوف على صفات الله ، ومعرفة نعوته تدفع القلوب إلى محبته ، لأن القلوب لا تحب إلا من سبق لها معرفة به ، ووجدت فيه صفات ترغبها فيه .

ثانيهما أن من حرم معرفة صفات الله لم تحصل له هذه المحبة . لأن شرط المحبة المعرفة فإذا فقد الشرط فقد المشروط ، ولم يتحقق .

---

(١) مدارج السالكين ٣/٢٢٤.

وقد عبر ابن القيم عن هذا المعنى فى كتابه (إغاثة اللهفان) بأسلوب آخر : « لما كان فى القلب قوتان : قوة العلم والتمييز ، وقوة الإرادة والحب كان كماله ، وصلاحه باستعمال هاتين القوتين فيما ينفعه ، ويعود بصلاحه ، وسعادته فكماله باستعمال قوة العلم فى إدراك الحق ، ومعرفته ، والتمييز بينه وبين الباطل ، واستعمال قوة الإرادة والمحبة فى طلب الحق ، ومحبته وإيثاره على الباطل ، فمن لم يعرف الحق فهو ضال ، ومن عرفه ، وآثر غيره عليه فهو مغضوب عليه ، ومن عرفه ، واتبعه فهو منعم عليه [1] » .

وقال فى كتابه (روضة المحبين) : « ومن عرف الله لم يكن شيء أحب إليه منه ، ولم تبق له رغبة فيما سواه إلا فيما يقربه إليه ، ويعينه على سفره إليه » [2]

هذه نصوص تؤيد ماسبق من أن ابن القيم يرى تقديم المعرفة على المحبة ، وهذا منهج . كما سبق يتفق مع العقل ، ويسير مع المنطق .

(حـ) سبق الغزالى ابن القيم فى تقديم المعرفة على المحبة :

وليس ابن القيم بدعا فى هذا الاتجاه ، فقد سبقه إلى هذا صوفى له أثر بالغ فى التصوف ، وهو الغزالى ، فقد وضح هذه الحقيقة غاية التوضيح فى كتابه (إحياء علوم الدين) ، فاعتبر المحبة ثمرة المعرفة ، ورأى أنه لاتتصور محبة إلا بعد معرفة ، وإدراك ، ونفى المحبة عن الجماد لانتفاء الإدراك عنه ، وإليك نص ما قاله « والمحبة ثمرة المعرفة ، فتنعدم بانعدامها ، وتضعف بضعفها ، وتقوى بقوتها ؛ ولذلك قال الحسن البصرى رحمة الله تعالى عليه : « من عرف ربه أحبه ، ومن عرف الدنيا زهد فيها » [3]

---

(١) إغاثة اللهفان ص ١٣ .

(٢) روضة المحبين ص ٤٣٢ .

(٣) إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٢٤٧ فى بابه « بيان أن المستحق للمحبة هو الله وحده »

وقال الغزالى أيضا : « فأول ماينبغى أن يتحقق أنه لايتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك . إذ لايحب الإنسان إلا مايعرفه ، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد ، بل هو من خاصية الحى المدرك »[1] .

وقال أيضا : « ولما كان الحب تابعاً للمعرفة ، والإدراك انقسم بحسب انقسام الحواس ، فلكل حاسة إدراك ، ولكل منها لذة ، فلذة العين إبصار الصور الجميلة ، ولذة الأذن فى النغمات المطربة ، ولذة الشم فى الروائح الطيبة ، ولذة الذوق فى الطعوم الحلوة ، ولذة اللمس فى اللين والنعومة ، وقد استدل بحديث الرسول : « حبب إلىّ من دنياكم ثلاث الطيب ، والنساء ، وجعلت قرة عينى فى الصلاة » على أن الطيب محبوب لما فيه من لذة تدرك بالشم ، والنساء محبوبات لما فيهن من لذة تدرك بالبصر ، والصلاة محبوبة لما فيها من لذة تدرك بحاسة سادسة هى القلب أو النور أو العقل . ويرى الغزالى أن هذه الحاسة أقوى من غيرها ، وأن الحواس الخمس يشترك فيها الإنسان ، والحيوان ، وهى ضرورية للإنسان ، ولولاها لم تكن للإنسان مزية على غيره من الحيوان »[2]

وقال : فالبصيرة الباطنية أقوى من البصر الظاهر ، والقلب أشد إدراكا من العين ، وجمال المعانى المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار ، فتكون لامحالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التى تجل عن أن تدركها الحواس أتم وأبلغ ، فيكون ميل الطبع السليم ، والعقل الصحيح إليه أقوى ، ولا معنى للحب إلا الميل إلى ما فى إدراكه لذة ، فلا ينكر إذا حب الله تعالى إلا من قعد به القصور فى درجة البهائم ، فلم يجاوز إدراك الحواس أصلا[3]

---

(١) إحياء علوم الدين ٤/٢٤٣

(٢) نفس المرجع ج ٤ ص ٢٤٣ باب (بيان أن المستحق للمحبة هو لله وحده) .

(٣) نفس المرجع والصفحة بتصرف

ماتقدم عن الغزالى يفيد أمرين :

أولهما : يرى الغزالى تقديم المعرفة على المحبة ، لأن المحبة ثمرة المعرفة ، ولاتتصور المحبة إلا بعد المعرفة ، ولما كانت المعرفة من خواص الإنسان لم تتصور المعرفة ، ولا المحبة من الجماد .

ثانيهما : تتحقق المعرفة للإنسان بواسطة حاسة سادسة هى القلب ، فإذا تحققت المعرفة نتجت عنها المحبة ، وهذه الحاسة السادسة قد انفرد بها الإنسان لم يشاركه فيها غيره من الحيوان بخلاف الحواس الخمس ، فإنها مشتركة بين الإنسان والحيوان ، وكل حاسة تدرك ما يناسبها من الأشياء ، وتحصل فيها اللذة من بعض المدركات ، فتميل إليها ، وتحبها . وكما تتحقق للحواس الخمس اللذة التى يعقبها الميل والحب ، كذلك تتحقق للقلب اللذة من معرفة الله ، وإدراك صفاته ، فينتج عن هذه المعرفة ، وهذا الإدراك حب الله .

* * *

وهذا الفصل (ابن القيم والتصوف) ينحصر فيما يأتى :

أولا : المصادر التى استمد منها ابن القيم علم التصوف .

ثانياً : مواقف ابن القيم من التصوف :

تمهيد : الصراع بين الفقهاء والصوفية . تتبع هذا الصراع منذ نشأته حتى جاء ابن القيم .

١ — الموقف الأول : ماعابه على الصوفية .

٢ — « الثانى : ابن القيم والهروى :

٣ — « الثالث : أثر ابن القيم فى التصوف .

٤ — « الرابع : العلاقة بين المعرفة والمحبة عند ابن القيم .

خاتمـــة

نتائج واقتراحات

سأتحدث فى هذه الخاتمة عن النتائج التى وصلت إليها وعن الاقتراحات التى أوصى بتنفيذها ، أما النتائج فأهمها ما يأتى :

١ - ظهر مما تقدم أن الحياة السياسية التى أحاطت بالبلاد المصرية والشامية خلال فترة حكم المماليك خلقت جيلا يقظا وقف من الحكام موقف الرقيب حتى هابهم الحكام ، ولم يبرموا أمراً إلا بمشورتهم

٢ — إذا كان العلم ينهض فى ظل حكام مخلصين له مشجعين عليه ، وعلى يد علماء متوفرين على البحث فقد نهض العلم فى عهد دولة المماليك نهضة آتت ثمارها فزخرت المكتبة العربية بثمار فكرية فى شتى نواحى المعرفة ؛ وذلك لأن المماليك عرفوا أن العلم سياج الدول ، وعمادها ، فعملوا على تشجيع العلماء ، وقربوهم ، وأجزلوا لهم العطاء ، كما أن العلماء اسهموا فى بناء هذه النهضة العلمية ، فهبوا لإحياء العلوم بعد النكبة التى قضت على التراث العلمى يوم سقطت بغداد .

٣ — إذا كان جمال الدين الأفغانى قد كرس حياته لإصلاح المجتمع فقد سبقه إلى هذا ابن تيمية ذلك المصلح الخطير الذى نصب نفسه لإصلاح المجتمع ، وأهاب بالحكام أن يراعوا مصالح الشعوب ، وبالعلماء ، ألا يذلوا ، وألا يقضى الأمر وهم غائبون ، وأن يستأذنوا وهم شهود ، وألف كتاب (السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية) ثم حمل الأمانة من بعده تلميذه ابن قيم الجوزية الذى نهج منهج أستاذه ، وحاول إصلاح عقائد الأمة الإسلامية ، والعودة

بالدين إلى ما كان عليه السلف من نقاء ويعد عن انحراف الزائغين ، وأوهام المبطلين .

٤ — ولد ابن القيم فى ٧ من صفر سنة ٦٩١ هـ وتوفى فى ١٣ من رجب سنة ٧٥١ هـ ، وهذا يوافق (١٢٩٢ — ١٣٥٠م) لا كما ذكرت دائرة المعارف الإسلامية من أنه عاش من ٦٩١ هـ : ٧٥١ هـ ، ومن (١٢٩٢ — ١٣٥٦ م) لما يلزم على هذا من اعتبار أنه عاش ستين عاما بالتاريخ الهجرى وستة وستين عاما بالتاريخ الميلادى ، وفى هذا تناقض ظاهر .

٥ — ظهر لنا مما تقدم أن ابن القيم لم يكن عالما بأحكام الشريعة وحدها بل كان على دراية تامة باللغة العربية حتى ألف فى البلاغة (كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان) بعد أن اطلع على أمهات الكتب فى البلاغة ، وأضاف إليها ما جادت به قريحته من فهم أسرار اللغة ومراميها .

٦ — كان ابن القيم باحثاً حراً قوى الشخصية يعمل فكره ، ولا يلتزم رأى غيره ولو كان هذا الغير شيخه ابن تيمية ، بل كان أحياناً يناقشه ، ويرد رأيه إن بدا له ما هو أرجح منه ، وقد سبقت الإشارة إلى هذا فى الباب الأول تحت عنوان (شخصيته) ، وهذا ليس بعيداً عليه فهو الذى دعا إلى التحرر الفكرى وكانت هذه الدعوة هدفا من أهدافه التى عمل تحقيقها .

٧ — يلمح الدارس لكل من ابن تيمية وابن القيم فرقا بينهما ، فابن تيمية ثائر حاد فى المعارضة ، وابن القيم هادىء متزن . فابن تيمية ثار فى ميدان القتال ، وثار فى ميدان الفكر ، فكانت نتيجة ثورته الأولى نصرا على الأعداء ، وخاتمة ثورته الثانية ثروة قيمة فى الفقه ، والعقائد ، والتصوف ، وأما ابن القيم فقد عالج هذه المسائل فى هدوء ، واتزان ، وهذا راجع إلى أمرين :

أولهما : الثورة الذاتية فى نفس ابن تيمية ، فهو شخص ثائر بطبعه ،

وأما ابن القيم فقد امتاز بالهدوء والاتزان ، فكان لتلك الثورة وهذا الهدوء أثرهما في موقف كل منهما من خصومهما .

ثانيهما : الظروف التي أحاطت بكل منهما ، فابن تيمية حمل لواء المعارضة وكان النزاع أول الأمر حاداً ، فلما جاء ابن القيم فترت حدة النزاع ، وخفت وطأته فكان ابن القيم هادئاً متزناً في معارضته ومناقشته ، ولذا أخذ يناقش الآراء ، ويردها في هدوء واتزان ، وَيختار منها ما وافق الشرع ، ويرد منها ما خالفه .

٨ — كان ابن القيم باحثاً ذا أهداف يسعى لتحقيقها ، وقد دفعه إليها ما آل إليه أمر المسلمين في عصره من ضعف نتيجة للخلافات والاضطرابات ، فأدرك أنه لا منجى للمسلمين من هذا التدهور إلا بجمع الآراء تحت راية وَاحدة ونبذ الخلافات المذهبية التي قد استحكمت على العقول ، فكانت تعصباً ذميماً ، ورأى أن الخير في العودة إلى ما كان عليه السلف من تحكيم الكتاب والسنة ، ونبذ ما سواهما ، ولذا نراه اعتنق عقيدة السلف كما اعتنقها من قبل شيخه ابن تيمية ، وعمل كل منهما على نشرها ومحاربة ما سواها ، وكان أول هدف من أهدافه الدعوة إلى مذهب السلف ؛ لأنه المذهب الذي يمثل الدين خالياً من الآراء المنحرفة والأهواء المضلة ، كذلك مما راع ابن القيم ذلك الجمود الفكري الذي سيطر على العقول ، فأنست إلى الدعة والراحة ، واتخذت التقليد شعارها دون إعمال فكر فدعا إلى التحرر الفكري ، ونبذ التقليد ، كما لم يرض عن تشويه الحقائق ، والتلاعب بأحكام الدين تحت ستار ما سماه المبطلون (الحيل) فكان مما عمل على هدمه التلاعب بأحكام الدين .

كذلك دعا ابن القيم إلى تفهم روح الدين دون الوقوف عند الظاهر .

من هذا نرى أنه كما أصلح في ميدان العقائد فقد حاول الإصلاح في ميدان الفقه ، فكان له في هذين الميدانين ثروة طائلة لا تزال ناطقة بفضله .

٩ — راع ابن القيم ما شاهده من تلاعب بأمور الدين باسم الحيل التي تبطل رغبة الشارع ، وتنفيذ رغبة المتحايلين ، فالأوامر شرعت لما فيها من مصلحة كالزكاة شرعت أخذاً بيد الفقير والمنهيات شرع اجتنابها لما يترتب عليها من مفاسد ، فالتحايل على إسقاط الأوامر كالزكاة ، وفعل المنهيات كالربا فيه إبطال المقصود للشارع ، وتنفيذ لرغبة المتحايلين ، ولذا حاربها بكل ما أوتى من حجة.

١٠ — كان ابن القيم عميقا فى تفكيره . فاعتبر القصد فى العقود ، ولم يهمل الشروط المتقدمة ، ولا الذرائع ، وهذا يخالف ماذهب إليه الشافعى من قوله : « لا يفسد عقد إلا بالعقد نفسه ، ولا يفسد بشىء تقدمه ، أو تأخره ، ولا تفسد العقود بأن يقال : هذه ذريعة ، وهذه نية سوء» أما ابن القيم فقد أخذ بالشروط المتقدمة ، واعتبر المقاصد ، والذرائع عملا بمبدأ : الوقاية خير من العلاج ، وقد رجحت ما ذهب إليه ابن القيم ، وعللت هذا الترجيح بأن المعول عليه حقائق الأمور لا صورها ، إذ كيف يسوغ الحكم بجواز عقد قصد به أمر محظور ، أو سبقه شرط ممنوع ما دام قد خلا منه وقلت : ينبغى ألا نكون سطحيين فى تفكيرنا ، بل يجب أن نزن الأمور بميزان الحق والعدل والانصاف وأن نغوص على حقائق الأمور دون أن نغتر بظواهرها ، فقد تكون خبيثة المنبت سيئة المقصد ، وهذا الذى سار عليه الإمام الشافعى رضى الله عنه يسميه العلماء المحدثون ظاهرة التفسير المادى للشريعة ، فالشافعى يسلك فى تفسير الشريعة الإسلامية فى أصولها ، وفروعها ، وأقضيتها مسلك الظاهر لا يعدوه على أن له مندوحة فى هذا هى أن الأخذ بغير الظاهر أخذ بالظن والوهم ، فيكون الخطأ كثيراً ، والصواب قليلا ، والأحكام تناط بأمور مطردة ، لا بأمور غير مطردة.

١١ — كان ابن القيم حريصاً على تفهم روح الدين ، وكانت أمنيته أن يستجيب المسلمون لهذه الصيحة المدوية التى نادى بها ، فيفهموا روح الدين ،

ويعملوا بمقتضاها ، وقد ظهر هذا الحرص ، وهذه الأمنية فيما ترك العمل بالمقاصد ، وإبطال الشروط المتقدمة على العقود ، وسد الذرائع المفضية إلى المحرمات ، وإن هذا النوع من التفكير الفقهى جعل المذهب الحنبلى خصبا لا يجمد على الأمور فى ظواهرها ، بل يحكم عليها ببواعثها وغاياتها ، ويعطى الوسائل حكم المقاصد إن حلالا أو حراماً .

١٢ — أقر الحنابلة مبدأ حرية التعاقد ، فللمتعاقدين أن يعقدا ما يشاءان بالشروط التى يريانها ما لم يشتمل العقد ، أو الشرط على أمر حرمه الشارع ، وفى هذا اعتباراً لإرادة المتعاقدين . وقد استمدوا هذا المبدأ من قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » وسار على هذا أيضا ابن القيم ، وندد بخصومهم ، وبين أن تقييد حرية المتعاقدين خطأ فى فهم الشريعة ، كما بين أن إغلاق الباب أمام المتعاقدين يفسد كثيراً من معاملات الناس ، وفرق بين العبادات ، والمعاملات بأن الأصل فى العبادات البطلان والأصل فى المعاملات الصحة ، وهذا يتفق مع روح الشريعة ، فالعبادات لله ، والله لا يعبد إلا بما شرعه ، والمعاملات شرعت لمصلحة الناس ، وحاجتهم إليها ، وتحقيقا لهذه المصلحة ينبغى أن يفتح بابها لهم ، ولا يحرم منها إلا ما حرمه الشارع لما فى تحريمه من المصلحة .

وقد أنصف الحنابلة فى إصابة كبد الحقيقة ، فلا شك أن حرية التعاقد تتفق وروح الدين ، فالدين شرع لمصلحة الناس ، وتنظيم حياتهم ، ومن مصلحتهم إطلاق الحرية لهم فى عقد ما يريدون تحقيقا لمصلحة يرونها ما داموا لا يحلون حراما ولا يحرمون حلالا .

١٣ — المذهب الحنبلى مذهب مرن صالح للتشريع فى العصور المختلفة ، ومن مظاهر مرونته القول بجواز البيع بغير تحديد الثمن على أن يكون الثمن هو

السعر العام فى وقت معين يتفق العاقدان عليه ، ويسمى البيع بقطع السعر ، وفى هذا تيسيراً على الناس أى تيسير ، وقد قال بهذا ابن حنبل وابن تيمية وابن القيم .

١٤ — كان ابن القيم حريصا على المحافظة على حقوق الدائنين ، فقال : « إذا استغرقت الديون ماله لم يصح تبرعه بما يضر بأرباب الديون سواء حجر عليه الحاكم أم لم يحجر عليه » وهذا يخالف ما رآه الكثير من الفقهاء ، فأبو يوسف . ومحمد ، والشافعى يرون أن الحجر يضرب على المدين إذا حكم به القاضى ، وأبو حنيفة لا يحجر عليه لما فى الحجر من إهدار أهليته ويؤثر عنه قوله : (لا أحجر فى الدين وإذا وجبت ديون على رجل ، وطلب الغرماء حبسه والحجر عليه لم أحجر عليه) وهذا الذى رآه ابن القيم حق ، فإذا كانت الشريعة تعمل على تحقيق المصلحة فإن الدائنين أحق من سواهم برعاية مصلحتهم ، والمحافظة على أموالهم ، وقد أحسنوا إلى المدين بإعطائه أموالهم يفك بها أزمته المالية . وفى تمكين هذا المدين من التبرع إبطال حقوق الغرماء ، والشريعة لا تأتى بمثل هذا .

١٥ — وصل ابن القيم إلى أحدث النظريات الإجتماعية ، فاعتبر الناس متضامنين ومتكافلين وقد اقتضاه هذا أن يعتد بعمل الفضولى كما تقدم ، وذلك لأنه يرى أن هناك مسئولية على كل فرد تقتضيه أن يفعل ما فيه المصلحة للجميع ، وهو ما يعبر عنه حديثا بالمسئولية الإجتماعية حتى لو اتصل عمله بمال الغير ما دام هذا العمل يهدف إلى المصلحة ، فالمسلمون شخص واحد ، وهم متعاونون متكافلون ، ومما يؤثر عنه قوله : « فلو عمل المتصرف لحفظ مال أخيه أن نفقته تضيع ، وأن إحسانه يذهب باطلا فى حكم الشرع لما أقدم على ذلك . ولضاعت مصالح الناس ، ورغبوا عن حفظ أموالهم بعضهم بعضا ،

ومعلوم أن شريعة من بهرت شريعته العقول ، وفاقت كل شريعة ، واستملت على كل مصلحة وعطلت كل مفسدة تأبى ذلك كل الإباء » وقال : « وإن كان من جامدى الفقهاء من يمنع ذلك ويقول : هذا تصرف فى ملك الغير ، ولم يعلم هذا اليابس أن التصرف فى ملك الغير إنما حرمه الله لما فيه من الإضرار به وترك التصرف ههنا هو الإضرار » .

١٦ — نهج ابن القيم فى بحثه منهجا لم يسبق إليه ، فقد كان الفقهاء قبله وبعده يتخذون المسألة أساس بحثهم ؛ أما هو فقد اتخذ النصوص أساس بحثه ، يعرضها ، ثم يستنبط منها ، وهذا المنهج أسلم من منهج مخالفيه لاعتماده على النصوص ، وأخذ الأحكام منها ، أما منهج المخالفين فإنه يؤدى إلى التقسيمات العقلية ، والتفريعات الكثيرة ، ومن مزايا هذا المنهج إحياء النصوص ، وبيان قيمتها فى البحث العلمى وأثرها فى بيان الأحكام الشرعية ، كما أنه لا يدعو إلى الملل ، والضجر ، فإن أول ما يطالع الباحث فى كتب ابن القيم آثار عليها نور النبوة ومَنْ مِن الباحثين لا تستريح نفسه عند قراءة الآثار الشرعية ؟ .

١٧ — استطاع ابن القيم أن يوفق بين أهدافه ومنهجه فى البحث ، فمحور أهدافه الدعوة إلى الإجتهاد و نبذ التقليد . وقد سار على هذا فى منهجه وحقق هذا الهدف فى بحثه ، فالنصوص مقدمة ، والإكثار من الأدلة العقلية والنقلية ، وعرض آراء الفقهاء على بساط البحث ، ومناقشتها ، والاختيار من بينها ، أو التوسط فى الرأى ، والخروج عليها ، وعرض أدلة المخالفين ، وتفنيدها كل هذا يتفق مع الدعوة إلى الإجتهاد ، فكان ابن القيم أمينا فى تطبيق منهجه حريصاً على تحقيق أهدافه ، وإن مخالفة الجانب العملى فى البحث للمنهج النظرى مزلة أقدام الباحثين ، وإن القلم كثيراً ما يعتريهم نتيجة وضع مثل عليا للبحث ، ثم مخالفتها ومجانبتها عند التطبيق العملى ، ولكن ابن القيم لم يفته هذا ، بل

كانت أهدافه ومنهجه تسير جنبا إلى جنب نحو غاية واحدة لم تتشعب بها الطرق ، أو تختلف إليها المسالك .

١٨ — يرى ابن القيم أن السنة تأتى بأحكام زائدة عن الكتاب كتحريم نكاح المرأة على بنت أخيها ، أو بنت أختها أو العكس ، وكتحريم الرضاع كل ما يحرم بالنسب ، والشفعة والرهن فى الحضر ، وتوريث الجدة ، ومنع التوارث بين المسلم والكافر ، وتوريث بنت الابن السدس مع البنت قال : « بل أحكام السنة التى ليست فى القرآن إن لم تكن أكثر من التى فى القرآن لم تنقص عنها فلو ساغ لنا رد كل سنة زائدة على نص القرآن لبطلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها إلا سنة دل عليها القرآن » فهو يرى أن السنة تزيد عن القرآن ، وهى إذ تزيد عنه ونأخذ بها لا نكون مخالفين للكتاب ، فقد استمدت قوتها من دعوة الكتاب إلى الأخذ بها ، وقد استدل على رأيه بالنصوص الدالة على طاعة الرسول ، وبالأحاديث المفيدة صراحة أن السنة تزيد عن القرآن ، وبالواقع فى الشريعة من ورود أحكام فى السنة ليس لها ذكر فى القرآن .

وممن قال : السنة تزيد عن القرآن الإمام الشافعى ، وأى غضاضة فى هذا ؟ أليس الرسول مبيناً ، وكما بين المجمل ، والعام ، والمطلق بين حكم مالم يأت القرآن بحكمه .

١٩ — ماتناقله العلماء من أن عمر أوقع الطلاق الثلاث ، ولم يكن هذا فى عهد الرسول ، وقد حققت هذه المسألة لينجلى الموقف ، وليتبين هل مافعله عمر خالف ما كان عليه العمل فى عهد الرسول أم لا ؟ وقد وصلت إلى ما يأتى :

١ — كان الصحابة فى عهد الرسول يطلقون طلقة واحدة متبعين ما جاء فى قوله تعالى : « الطلاق مرتان » .

٢ — أن من كان يطلق منهم ثلاثاً كانت امرأته تبين منه كما أفتى بهذا ابن عباس .

٣ — مافعله عمر رضى الله عنه مطابق لما كان عليه الأمر فى عهد الرسول؛ لأن من كان يحلف على امرأته ثلاثاً فأكثر كانت امرأته تبين منه كما تقدم ، فالحكم واحد ، والفرق بين الحالين ينحصر فى أن إيقاع الثلاث فى عهد الرسول كان قليلا ، ومن كان يوقعه كان يؤاخذ بمقتضاه ، وأما فى عهد عمر فكان هذا اليمين غالباً بدليل قوله : « إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة » وعلى هذا لاداعى إلى اعتبار حكم عمر مخالفاً ما كان عليه الرسول ، وأنه راعى فيه جانب المصلحة كما ذكر ابن القيم .

٢٠ — دعا ابن القيم إلى الأخذ بمبدأ السلف فى العقائد ، ونهج منهجهم فى صفات الله ، والآيات المتشابهة ، وقام رأيه على أمرين : التنزيه وعدم التأويل ووافقهم فى أفعال العباد ، وفى الحسن والقبح .

٢١ — حاول تنقية التصوف مما شابه من انحراف ، فعاب عليهم ضروب الانحراف التى وقعوا فيها كوحدة الوجود ، والقول بسقوط التكليف ، والتفرقة بين الحقيقة والشريعة ، وتحكيم الذوق ورفض العلم ، والتعبد بما لم يشرع الله وحدد مبادىء الصوفية ، ووصل إلى نظريتى المعرفة والسعادة ، ورأى تقديم المعرفة على المحبة كما رأى الغزالى ، وحاول تخليص الإنسان من الماديات ، وتزهيده فى الدنيا ، وترغيبه فى الآخرة .

* * *

هذا وأخيراً فلى اقتراحان أوصى بتنفيذهما : أحدهما القيام بدراسة آثار ابن القيم وإخراجها إخراجا لاتكرار فيه ، فإن الملاحظ على مؤلفاته التكرار ، وتناول الموضوع فى غير كتاب ، فمثلا ترى مسألة الحسن والقبح تناولها فى كتبه :

« مدارج السالكين » و « مفتاح دار السعادة » ، و « شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل » فإذا أخرجت مؤلفاته هذا الإخراج سهل على الدارس تناولها .

الاقتراح الثانى : تشجيع الباحثين على هذا اللون من الدراسة وإحياء آثار هؤلاء الرواد الأحرار من المفكرين كابن عبدالسلام والسبكى وابن حجر وغيرهم فإذا تم هذا انتفع الدارسون بآثارهم ووقفوا على ثروة مثرية فى العقائد والفقه قد تراكم عليها غبار السنين دن أن تنال ماتستحق من تقدير .

وإلى جانب هذا فهذا واجب تحتمه المروءة ، والوفاء لهؤلاء الذين لم يألوا جهداً فى سبيل إحياء العلوم والمعارف كل فى دائرة تخصصه .

وماتوفيق إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ...

شبرا — القاهرة فى ١٩٥٥/١٢/٣٠ م

مراجع البحث

(أ)

١ — أبو حنيفة لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة

٢ — اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية لابن القيم طبع بالهند .

٣ — إحياء علوم الدين لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى .

٤ — الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة .

٥ — إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن على ابن محمد الشوكانى مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ٣٢٧ هـ .

٦ — أسد الغابة فى معرفة الصحابة لابن الأثير .

٧ — الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد على .

٨ — أسنى المطالب لشيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصارى المتوفى سنة ٩٢٦ هـ وهو شرح روض الطالب لابن أبى بكر المقرى اليمنى .

٩ — الأشعرى ـ أبو الحسن ـ للمرحوم الأستاذ الدكتور حمودة غرابة المدرس بكلية أصول الدين .

١٠ — أصول التشريع الإسلامى لأستاذنا الأستاذ على حسب الله . مطبعة العلوم ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٧١ هـ ـ ١٩٥٢ م .

١١ — أصول الفقه للمرحوم الشيخ محمد الخضرى، المطبعة الرحمانية بمصر . الطبعة الثانية سنة ١٣٥٢ هـ

١٢ — إعلام الموقعين لابن القيم مطبعة الكردى

١٣ — إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن القيم .

١٤ — إقامة الدليل على إبطال التحليل لابن تيميه .

١٥ — الأم لمحمد بن إدريس الشافعى المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢١هـ

١٦ — الانتصار لأبى محمد الخياط .

(ب)

١٧ — بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبى بكر الكاسانى الحنفى الملقب بملك العلماء مطبعة شركة المطبوعات العلمية الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ

١٨ — البداية والنهاية لعماد الدين أبى الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ بمطبعة السعادة بمصر « الطبعة الأولى. سنة ١٣٥١ هـ ، سنة ١٩٣٢ م .

١٩ — البحر المحيط لأبى عبد الله الأندلسى الغرناطى الشهير بأبى حيان المولود سنة ٦٥٤ هـ والمتوفى بالقاهرة سنة ٧٥٤ هـ مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ

(ت)

٢٠ — تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان . مطبعة الهلال ـ الطبعة الثالثة بالقاهرة .

٢١ — تاريخ بغداد لأبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ سنة ١٩٣٩م .

٢٢ — تاريخ التشريع الإسلامى للمرحوم الشيخ محمد خضرى » مطبعة

الاستقامة بالقاهرة الطبعة الخامسة سنة ١٣٥٨ هـ ـ سنة ١٩٢٩ .

٢٣ ـــ تاريخ دولة المماليك في مصر ـ لسير وليم موير ترجمة محمود عابدين وسليم حسن . الطبعة الأولى .

٢٤ ـــ تاريخ الفتح الإسلامى فى عهدالرسول وعصر الخلفاء الراشدين وبنى أمية للأستاذ محمد فخر الدين « مطبعة العلوم بمصر » .

٢٥ ـــ تاريخ المماليك البحرية للدكتور على إبراهيم حسن .

٢٦ ـــ التبيان فى أقسام القرآن لابن القيم ـ المطبعة الميرية بمكة سنة ١٣٢٤ هـ.

٢٧ ـــ تراجم رجال القرنين السادس والسابع . لشهاب الدين المعروف بأبى شامة المقدسى الدمشقى الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م نشره السيد عزت العطار الحسينى .

٢٨ ـــ التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق للمرحوم الدكتور زكى مبارك الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨ م بمطبعة الرسالة

٢٩ ـــ التعريف للسيد الشريف على ابن محمد الجرجانى بالمطبعة الحميدية بمصر سنة ١٣٢١ هـ .

٣٠ ـــ التعريف بالقرآن والحديث لأستاذنا الأستاذ محمد الزفزاف الطبعة الأولى سنة ١٣١١ هـ ـ سنة ١٩٥٥ م بمطبعة السنة المحمدية .

٣١ ـــ تلبيس إبليس (أو نقد العلم والعلماء) لابن الجوزى . مطبعة السعادة سنة ١٣٤٠ هـ .

٣٢ ـــ التوفيقات الالهامية للواء محمد مختار باشا ـ المطبعة الأميرية ببولاق الطبعة الأولى سنة ١٣٦١ هـ

٣٣ ـــ ابن تيمية للمرحوم الأستاذ عبد العزيز المراغى .

٣٤ ـــ ابن تيمية لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة . الطبعة الأولى مطبعة دار الفكر العربى .

(ج)

٣٥ ــ الجامع لأحكام القرآن لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٧ م ــ ١٣٥٦ هـ .

٣٦ ــ جامع البيان فى تفسير القرآن لمحمد بن جرير بن كثير ابن غالب أبى جعفر الطبرى بالمطبعة الميمنية بمصر .

٣٧ ــ الجامع الصحيح لمسلم .

٣٨ ــ جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين للسيد نعمان خير الدين الشهير بابن الألوسى البغدادى .

(ح)

٣٩ ــ حاشية على الكشاف للشيخ محمد عليان المرزوقى الشافعى .

٤٠ ــ حاشية الصبيان على الأشمونى مطبعة مصطفى محمد .

٤١ ــ حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطى الشافعى المطبعة الشرقية .

٤٢ ــ ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة . المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة بمصر سنة ١٣٦٦ هـ سنة ١٩٤٧ .

٤٣ ــ الحياة الروحية فى الإسلام للدكتور محمد مصطفى حلمى .

(خ)

٤٤ ــ الخراج ليحيى بن آدم القرشى طبع سنة ١٨٩٥ م حققه وصححه الشيخ أحمد محمد شاكر .

٤٥ ــ الخطط الجديدة التوفيقية للمرحوم على مبارك

٤٦ ــ خطط الشام لمحمد كرد على المطبعة الحديثة بدمشق سنة ١٩٢٥ م الطبعة الأولى .

٤٧ ــ الخطط المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقى الدين أحمد بن على المعروف بالمقريزى مطبعة النيل الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ .

(د)

٤٨ ــ دائرة المعارف الإسلامية .

٤٩ ــ الدارس فى تاريخ المدارس للنعيمى . مطبعة الترقى بدمشق .

٥٠ ــ دراسات فى تاريخ المماليك البحرية للدكتور على ابراهيم حسن مطبعة الاعتماد سنة ١٩٤٤ .

٥١ ــ الدور الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر طبع الهند .

(ر)

٥٢ ــ الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعى الطبعة الأولى مطبعة مصطفى البابى الحلبى ١٣٥٨ هـ سنة ١٩٤٠ م .

٥٣ ــ الرسالة التدمرية لابن تيمية .

٥٤ ــ الرسالة القشيرية للقشيرى طبع مطبعة صبيح سنة ١٩٤٧ م .

٥٥ ــ رسالة القياس لابن تيمية المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٦ هـ .

٥٦ ــ روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى لشهاب الدين محمود الألوسى . إدارة الطباعة المنيرية .

٥٧ ــ روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن القيم .

(ز)

٥٨ ــ زاد المعاد فى هدى خير العباد لابن القيم مطبعة محمد على صبيح الطبعة الأولى ١٣٥٣ هـ ــ ١٩٣٤ م .

(س)

٥٩ ــ السلوك لمعرفة دول الملوك لتقى الدين المقريزى ــ مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤ م .

(ش)

٦٠ ــ الشافعى لأستاذنا محمد أبو زهرة مطبعة مخيمر بمصر الطبعة الثانية .

٦١ ــ شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد طبع القاهرة ١٣٥٠ هـ .

٦٢ ــ شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك .

٦٣ ــ شرح سعد الدين التفتازانى على العقائد النسفية .

٦٤ ــ الشرح الكبير لشمس الدين بن قدامة المتوفى سنة ٦٨٢ هـ . مطبعة المنار ــ الطبعة الثانية .

٦٥ ــ شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم المطبعة الحسينية بمصر .

(ص)

٦٦ ــ صبح الأعشى للقلقشندى المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٣٣ هـ ، ١٩١٥ م .

٦٧ ــ صحيح مسلم شرح النووى الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧ هـ ، ١٣٢٩ م .

٦٨ ــ الصديق أبو بكر للدكتور محمد حسين هيكل مطبعة مصر سنة ١٣٦٢ هـ . الطبعة الثانية .

٦٩ — الصلاة وأحكام تاركها لابن القيم مطبعة صبيح الطبعة الأولى .

٧٠ — الصوفية فى الإسلام لنيكلسون ترجمة نور الدين شريبة .

(ص)

٧١ — ضحى الإسلام للمرحوم الأستاذ أحمد أمين .

(ط)

٧٢ — طبقات الحنابلة لابن رجب مصورة ومخطوطة بدار الكتب المصرية .

٧٣ — طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين أبى نصر عبد الوهاب ابن تقى الدين السبكى المطبعة الحسينية بالقاهرة ـ الطبعة الأولى .

٧٤ — الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن القيم مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

(ع)

٧٥ — عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمى والأدبى للأستاذ محمود رزق سليم المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة بالقاهرة ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م .

٧٦ — العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية لابن عبد الهادى مطبعة حجازى بالقاهرة سنة ١٢٥٦ هـ .

٧٧ — عقيدة السلف لأبى عثمان إسماعيل الصابونى .

٧٨ — عيون المسائل الشرعية فى الأحوال الشخصية لأستاذنا الأستاذ على حسب الله ـ مطبعة العلوم الطبعة الثانية ١٣٧٠ ـ ١٩٥٠ م .

(ف)

٧٩ — ابن الفارض والحب الإلهى للدكتور محمد مصطفى حلمى مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٩٤٥ م .

٨٠ — فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام المتوفى عام ٨٦١ هـ الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ بالمطبعة الأميرية .

٨١ — الفرق بين الفرق للبغدادى مطبعة المعارف بمصر .

٨٢ — الفروسية الشرعية النبوية لابن القيم مطبعة الأنوار ١٣٦٠ هـ ١٩٤١ م .

٨٣ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم مطبعة الموضوعات بمصر .

٨٤ — فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ مطبعة الحلبى سنة ١٣٦٥ هـ ١٩٤٦ م .

٨٥ — فواتح الرحموت (شرح مسلم الثبوت) المطبعة الأميرية — الطبعة الأولى .

٨٦ — فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبى المتوفى سنة ٧٦٤ هـ . طبع بمصر سنة ١٢٦٩ هـ .

(ق)

٨٧ — القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزابادى ، مطبعة دار المأمون سنة ١٣٥٧ هـ سنة ١٩٣٨ م .

٨٨ — القرآن الكريم .

(ك)

٨٩ — الكافية الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم . مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة ١٣٤٤ هـ .

٩٠ — الكامل لأبى الحسن على بن أبى الكرم المعروف بابن الأثير .
الطبعة الأولى .

٩١ — الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، وعيون الأقاويل فى التأويل .
لمحمود بن عمر الزمخشرى. مطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٤ هـ

(ل)

٩٢ — لسان العرب لجمال الدين المعروف بابن منظور الإفريقى المصرى.
الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠٠ هـ

٩٣ — اللمع للسراج الطوسى . نشرة نيكلسون سنة ١٩١٤ م

(م)

٩٤ — مجلة الأزهر

٩٥ — مجموعة رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية . مطبعة السنة المحمدية
١٩٤١ م الطبعة الأولى

٩٦ — مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية . مطبعة المنار الطبعة الأولى
سنة ١٣٤٩ هـ

٩٧ — مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية مطبعة الكردى بالقاهرة
سنة ١٣٢٦ هـ

٩٨ — مختصر سنن أبى داود للحافظ المنذرى مطبعة السنة المحمدية
١٣٦٩ هـ ـ سنة ١٩٥٠ م

٩٩ — مختصر طبقات الحنابلة للشيخ جميل الشطى

١٠٠ — مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم
مطبعة المنار الطبعة الأولى وهو فى ثلاثة أجزاء .

١٠١ — مروج الذهب ومعادن الجوهر فى التاريخ لأبى الحسن على ابن الحسين بن على المسعودى الشافعى المتوفى سنة ٣٤٦ وطبع بالمطبعة البهية المصرية سنة ١٣٤٦ هـ

١٠٢ — المستصفى لأبى حامد الغزالى المطبعة الأميرية الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ

١٠٣ — معجم البلدان لشهاب الدين ياقوت الحموى

١٠٤ — المغنى لابن قدامة المتوفى سنة ٦٣٠ هـ مطبعة المنار الطبعة الثانية

١٠٥ — مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن القيم مطبعة السعادة .

١٠٦ — مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى

١٠٧ — مقدمة ابن خلدون المطبعة الأدبية .

١٠٨ — الملل والنحل لأبى الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ الطبعة الأولى بالمطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ

١٠٩ — المناقب لابن الجوزى

١١٠ — الموافقات للشاطبى

(ن)

١١١ — النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبى المحاسن ابن تغرى بردى ١٣٥١ م . الطبعة الأولى — مطبعة دار الكتب المصرية .

١١٢ — نفح الطيب .

١١٣ — نيل الأوطار لمحمد بن على بن محمد الشوكانى . الطبعة الثانية مطبعة الحلبى بمصر ١٢٧١ هـ سنة ١٩٥٢ م .

(هـ)

١١٤ — الهجرتين لابن القيم . المطبعة الحسينية بمصر .

١١٥ — الهداية شرح بداية المبتدى لعلى بن أبى بكر المتوفى عام ٥٩٣هـ
المطبعة الأميرية الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ

(و)

١١٦ — وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان لابن خلكان — المطبعة اليمنية
بمصر الطبعة الأولى .

فهرس تفصيلى

الموضوع	الصفحة
(٢) السياسة الخارجية وهى تشمل :	
(ا) علاقة المسلمين بالصليبيين	٢٩
(ب) علاقة المسلمين بالتتار	٣٦
(حـ) أثر هاتين العلاقتين فى نفوس المسلمين	٣٨
(٣) الحالة العلمية وهى تشمل :	٤١ : ٦٢
(ا) كلمة موجزة ، (ب) دور التعليم ، (حـ) المؤلفات ، (ى) الحفاظ ، (هـ) المجتهدون ، وإليك بيانها :	٦٢
(ا) كلمة موجزة	٤٢
(ب) دور التعليم وهى ثلاثة أنواع :	٤٢ : ٥٦
النوع الأول : المساجد	
(١) جامع عمرو :	٤٣
(٢) جامع ابن طولون :	٤٥
(٣) الجامع الأزهر :	٤٥
(٤) جامع الحاكم :	٤٧
النوع الثانى : المدارس وهى نوعان : مدارس بمصر ، ومدارس بالشام	
١ — مدارس بمصر :	
(١) المدرسة الصلاحية أو الناصرية :	٤٧
(٢) « الكاملية :	٤٨
(٣) « الظاهرية :	٤٨
(٤) « المنصورية :	٤٩
(٥) القبة المنصورية :	٥٠
٢ — مدارس بالشام :	
(١) المدرسة الظاهرية :	٥١

الفصل الثانى

الفصل الثالث

الباب الثالث

الفصل الأول

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الفصل الثانى

الموضوع			الصفحة

الموضوع			الصفحة

تطلب جميع منشوراتنا من :

دار القلـم الكويت

شارع السور - عمارة السور - بجوار وزارة الخارجية
ص . ب : ٢٠١٤٦ - هاتف / ٢٤٥٧٤٠٧ / ٢٤٥٨٤٧٨

دار القلـم دبي

ص . ب : ١١٨١٧ - هاتف / ٤٣٣٨٨٦